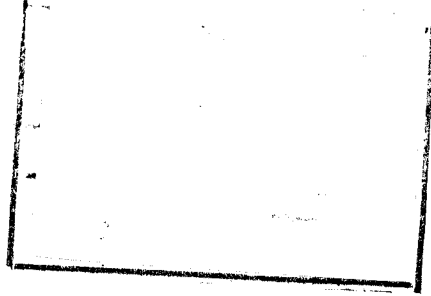
A. Ü.

İ L Â H İ Y A T   F A K Ü L T E S İ

İMÂM EL - HARAMEYN EL - CÜVEYNÎ'NİN ÂLEM VE ALLAH GÖRÜŞÜ

Dr MEHMET DAĞ

(Doçentlik Tezi)



EYLÜL 1976
A N K A R A

İ Ç İ N D E K İ L E R

GİRİŞ

Sayfa

BÖLÜM II

CÜVEYNÎ'NİN ALLAH GÖRÜŞÜ

G İ R İ Ş

1. C ü v e y n î ' n i n H a y a t ı

Ebû'l-Me'âlî Abd el-Melik b. Şeyh Ebî Muhammed Abdillah b. Ebî Ya'kûb Yûsuf b. Abdillah b. Yûsuf b. Muhammed b. Hayyaveyh el-Cüveynî, eski Eş'arî geleneğinin (mütekaddimîn) geçiş noktasında bulunur.(1) Fıkıh'ta Horasan'da yaygın olan Şâfi'î mezhebine mensuptur.(2) Lâkabı Ziyâ' ed-Dîn'dir; fakat daha çok İmâm el-Harameyn adıyla tanılır.(3)

İmâm el-Harameyn 18 Muharrem 419/17 Şubat 1028'de Nişabur bölgesinde Cüveyn'e ait Buştanikan adında küçük bir köyde doğmuş olmasına rağmen nisbesinde Cüveyn adı zikredilmektedir.(4) Ona Ziyâ' ed-Dîn lâkabının verilmesi, belki de, fikirlerinde sağlam bir mantığa dayanmış olması ve bu mantığın ona, gerçeğe ulaşmada yol göstermiş olmasından ötürüdür. Ona verilen bütün lâkablar, onun İslâm dünyasında ulaştığı ünün derecesini göstermesi bakımından önemlidir.

Bildirildiğine göre, Cüveynî dindar bir âileye mensuptu. Babası Ebû Muhammed Abdillah b. Yûsuf b. Muhammed b. Hayyaveyh, dinî ilimlerle uğraşan ve bu ilimlerde derinleşmiş biri idi. Rükn el-İslâm (İslâmın Direği) lâkabıyla bilinir. İbn Hallikân'ın anlattıklarına göre, baba Cüveynî tefsir, fıkıh, usûl, arapça ve edebî bilimlerde devrinin ileri gelenlerinden biri idi; önce babası Ya'kûb Yûsuf'tan Cüveyn'de edebiyat dersleri aldı, sonra Nişabur'a giderek orada Ebû't-Tayyib Sehl b. Muhammed es-Se'âlûkî'den fıkıh okudu; daha sonra Merv'de Ebû Bekr el-Keffâl el-Mervezî'ye katıldı; ondan mezhep ve hilâf konusunda

---

1. Bk., C. Brockelmann ve L. Gardet, al-Djuwainî maddesi, The Encyclopedia of İslâm, (New Edition), c. II, s. 605; İbn Haldûn, Mukaddime, türk. çev.: Zâkir Kadiri Ugan, c. II, Ankara 1954, (M.E.B. Yayınları Şark-İslâm Klâsikleri Serisi, no. 25), ss. 581-582. Bu çeviride Cüveynî'nin eserleri yanlışlıkla Kâdî Ebû Bekr el-Bâkilânî'ye mâl edilmiştir.
2. İbn Hallikân, Vefeyât el-A'yân, neşr.: Muhammed Abd el-Hamîd, c. II, Kahire 1367/1948, s. 341; Subkî, Tabakât eş-Şâfi'iyyet el-Kübrâ, c. III, Kahire 1324/1906, s. 249; Cemâl ed-Dîn Abd er-Rahîm el-Esnevî, Tabakât eş-Şâfi'iyye, c. I, Bağdat 1390, s. 409; İbn el-İmâd, Şezerât ez-Zeheb, c. III, Kahire 1350, s. 358; İbn Asâkir, Tebyîn Kezib el-Müfterî, neşr.: Kudsî, Şam 1347, s. 277.

ders aldı.[5] Baba Cüveynî'nin bundan sonra H. 407/M. 1016'da Nişabur'a döndüğünü ve orada tedrise ve kadılığa başladığını görüyoruz. Nişabur'da kurmuş olduğu medreseye pek çok kişi devam etti; İmâm el-Harameyn de bunlar arasındaydı.[6] İbn el-İmâd, Kuşeyrî'nin Risâle'sinde ondan şu sözlerle bahsettiğini nakledivor: "Bilginler onun yetkinliğine inanırlardı; eğer Allah o devirde bir peygamber gönderecek olsaydı, mutlaka onu peygamber olarak gönderirdi."[7]

Öyle görünüyor ki, İmâm el-Harameyn ilk dinî bilgisini babasından almış; ondan ayrıca arap bilimlerini, naklî ilimleri, özellikle hadîs öğrenmiştir. Bütün bunların yanında Kırâ'at Şeyhi Muhammed b. Ali b. Muhammed en-Nîsâbûrî el-Habbâzî (ölm. 449/1057)'den iyi bir Kur'ân bilgisi elde etti ve ondan kırâ'atla birlikte çeşitli ilimleri de öğrendi. Daha 20 yaşlarında iken, 438/1046'da babası ölünce, medresedeki ders verme görevini kendisi yüklenmiş; bu arada öğrenimini de ihmâl etmeyerek, öğretim görevinin bitiminde, Beyhakî'nin medresesinde ders veren Ebû'l-Kâsım el-İsferâ'yînî (ölm. 452/1060)'nin

3. Subkî, Tabakât.., c. III, s. 249; El-Esnevî, Tabakât.., c. I, s. 409; İbn Hallikân, Vefeyât.., c. II, s. 341.
4. Abdurrahman Bedevî, Histoire de la Philosophie en Islam (Les Philosophes Théologiens), c. I, Paris 1972, s. 348; İbn el İmâd, Şezerât, c. III, ss. 261 vd.; İbn el-Esîr, el-Lubâb fî'l-Ensâb, c. I, Kahire 1357, s. 256.
5. Baba Cüveynî hakkında bk., Subkî, Tabakât.., c. III, ss. 208-219; İbn Hallikân, Vefeyât.., c. II, s. 250; İbn Hallikân, onun başlıca şu kitaplarını sayıyor: et-Tefsîr el-Kebîr, et-Tezkire, Muhtasar el-Muhtasar, el-Fark ve'l Cem', es-Silsile, Mevkif el-İmâm ve'l-Me'mûm. Bedevî, onun bize kadar gelen eserlerini tespit etmiştir, bk., adı geçen eser, c. I, s. 348: a) el-Cem' ve'l-Fark (fıkıh dalında bir eser), Berlin, no. 4811; Dâr el-Kütüb el-Mısrıyye, eski kat., 3/215, yeni kat., I, 508; İstanbul Yeni Cami, II, 146. b)el-Vesâ'il fî furûk el-Mesâ'il, Carullah, no. 1653. c) Mevkif el-İmâm ve'l-Me'mûm, İskenderiye Belediye Ktb., Fıkh Şâfi'î, 38_2.
6. İbn Hallikân, Vefeyât.., c. II, s. 250.
7. İbn el-İmâd, Şezerât.., c. III, s. 262.

kelâm derslerine katılmıştır.[8] Bilindiği üzere, İsferâ'yînî, devrinin ünlü kelâmcılarındandı. Eş'arî'nin kelâm geleneği, öğretmeni Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İsferâyînî vasıtasıyla kendisine kadar ulaştırılmıştı; çünkü Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin kelâmda öğretmeni Ebû'l-Hasan el-Bâhilî; Bâhilî ise Ehl-i Sünnet İmâmı Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin öğrencisi idi.[9]

Babasından başka ona hadîs dalında ders verenler; Ebû Hasan Muhammed b. Ahmed el-Müzekkî, Ebû Sa'd Abd er-Rahmân b. Hemdân en-Nedervî, Ebû Abdillah Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ el Müzekkî, Ebû Sa'd Abd er-Rahmân b. el-Hasan b. Uleyk, Ebû Abd er-Rahmân Muhammed b. Abd el-Azîz ve diğerleridir. Ayrıca Hâfız Ebû Nu'aym'dan icâzet almıştır.[10]

İmâm el-Harameyn'in ünlü sûfî yazar Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ölm. 465/1072) ile sıkı bir dostluk kurduğu biliniyor. Bu dostluğun, onun ruhî hayatında büyük bir etki bırakmış olması muhakkaktır. Ayrıca biraz sonra üzerinde duracağımız "Nişabur Fitnesi" veya "Eş'arîlere Lanet Olayı" adıyla bilinen zulm ve baskıdan kaçanlar arasında Cüveynî ile birlikte Kuşeyrî'nin de bulunduğu bildiriliyor.[11]

8. Ebû'l-Kâsım Abd el-Cabbâr b. Ali b. Muhammed b. Hasekân el-İsferâ'yînî el-İskâfî, Subkî'nin bildirdiğine göre, zamanının en üstün şahsiyetlerinden biri idi. Derin bir fıkıh bilgisi vardı. Eş'arî kelâmcılarının büyüklerindendi. Hayatı boyunca münazaralara katılmış, öğretim görevi yapmış ve fetvalar vermiştir. Ayrıca Selef'in uyguladığı ölçüde zühd ve takvâ yolunu seçmiştir. Bk., Subkî, Tabakât.., c. III, s. 220; İbn Hallikân, Vefeyât.., c. II, s. 341; Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Önsözü, el-Akîdet en-Nizâmiyye, Kahire 1367/1948, (Matba'at el-Envâr), s. 6; İsmail Hakkı İzmirli, İmâm el- Harameyn Ebû'l-Me'âlî b. el-Cüveynî, Dâr el-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası içinde, sene 2, sayı 9, (Ağustos 1928), s. 4. Cüveynî, Kitâb eş-Şâmil fî Usûl ed-Dîn adlı eserinde Ebû'l-Kâsım el-İsferâ'yînî'den "Şeyhî", yani "öğretmenim" diye söz etmektedir. Bk. Şâmil, neşr.: A. S. en-Naşşâr, Faysal Badîr Avn ve Suheyr M. Muhtar, İskenderiye 1969, ss. 460, 461.

9. Subkî, Tabakât.., c. III, s. 139; Kevserî'nin adı geçen Önsöz'ü, el-Akîdet en-Nizâmiyye, s. 6; İsmail Hakkı İzmirli, adı geçen makale, s. 10.

10. İbn Hallikân, Vefeyât.., c. II, s. 342; İbn el-İmâd, Şezerât.., c. III, s. 360; İzmirli, adı geçen makale, s. 10; Ali Sami en-Naşşâr,

İmâm el-Harameyn el-Cüveynî'nin Nişabur'u terkederek, Hicâz'a doğru yola çıkışı bir çok karanlık noktaları ihtiva etmektedir. Cüveynî'nin Nişabur'u terketmesi genellikle Selçuklu vezîri Amîd el-Mülk el-Kündürî'nin tahrikiyle ortaya çıkan olaylara bağlanır. Bildirildiğine göre, fıkıhda mezhebi Şâfi'î, itikadda ise Mu'tezilî olan Kündürî, Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'den minberlerde ehl-i bid'at'e lanet olunması için bir emir çıkarınca, bunu fırsat bilmiş; Eş'arîleri de lanetlenecekler arasına katmıştır. Böylece Eş'arîler için 445/1053'den 455/1063'e kadar sürecek olan bir "mihnet" devri başlamıştır.(12) Abd el-Gafîr el-Fârisî'nin bildirdiğine göre, karışıklıkların çıktığı tarihe kadar Cüveynî, Sultanın huzurunda tertiplenen münazaralara katılmış; olaylar patlak verince bazı bilginlerle birlikte Bağdat'a gitmiştir.(13) Öte yandan İbn el-İmâd'ın "Şezerât ez-Zeheb" adlı eserinde İbn es-Sem'ânî'nin "ez-Zeyl alâ Ta'rîh Bagdâd" ından naklen bildirdiklerine göre, Cüveynî; Nişâbur'u terkettikten sonra şehirden şehire dolaşmış; sonra Bağdat'a varmıştır. Bir süre Kündürî ile birlikte bulunmuş ve vezîrin tertip ettiği bir toplantıda büyük bilginlerle karşılaşmış ve onlarla münazaralarda bulunmuştur. İbn el-İmâd, bunları anlattıktan sonra, İbn el-Esîr'in

---

Faysal Bedîr Avn ve Suheyr Muhammed Muhtar'ın Önsözü, Şâmil, s. 73.

11. Bk. Şâmil'de nâşirlerin Önsözü, s. 73; İbn el-İmâd, Şezerât.., c.III, ss. 261 vd..

12. Subkî, Tabakât.., c. II, s. 271; c. III, s. 255; el-Esnevî, Tabakât.., c. I, ss. 409-410; İzmirli, adı geçen makale, ss. 5-6; Louis Gardet ve M.-M. Anawati, Introduction a la Théologie Musulmane, Paris 1948, s.65; E. G. Browne, A Literary History of Persia, (C.U.P. 1964), ss. 174-175; W.M. Watt, Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh 1964, s. 110; İ. Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 138.

13. Abd el-Gafîr el-Fârisî'den naklen, Subkî, Tabakât.., c. III, s. 255.

456/1063 yılı olayları ile ilgili olarak anlattıklarının buna uymadığını, çünkü onun vezîr el-Kündürî'yi Şâfi'îlere karşı düşmanca tavır takınan biri olarak gösterdiğini söylüyor.[14] İbn el-İmâd'ın anlattıkları Ahmed b. el-Melâ el-Halebî'nin "el-Müntekâ min Ta'rîh el-İslâm li'z-Zehebî" adlı eserinde söylediklerine uymaktadır. Burada kısaca deniyor ki: "Cüveynî, fırkalar arasında ortaya çıkan taassuptan etkilenerek Nişabur'dan ayrılmak zorunda kalmış; önce el-Me'asker'e gitmiş, oradan Bagdat'a geçmiştir. Bir süre vezîr Ebû Nasr el-Kündürî ile dostluk kurmuş; onunla birlikte dolaşmış ve onun huzurunda büyük bilginlerle karşılaşmış; onlarla münazarada bulunmuştur".[15] Bütün bunlara bir de İbn Hallikân'ın oldukça ciddî "Nişabur fitnesi" nden hiç söz etmeyerek, sadece Cüveynî'nin Hicâz'a gittiğine işaret etmekle yetindiğini ekliyebiliriz.[16]

İbn el-Esîr'in Tarih'inde sözünü ettiği, Kündürî'nin Şâfi'îlere karşı taassup güttüğü hakkında diğer kaynaklardan hiçbirinde bilgi verilmeyişi, üstelik Kündürî'nin fıkıhda mezhebinin Şâfi'î olduğunun bildirilmesi, eğer sözü edilen olaylar Kündürî'nin tahrikiyle ortaya çıktıysa, Kündürî Mu'tezilî eğilimler taşımış olabileceği için, bir Mu'tezile-Eş'ariyye mücâdelesini hatıra getirmektedir. Vezîr Kündürî'nin bu olayların çıkışındaki rolü ne olursa olsun, Horasan'da zaman zaman patlak veren mezhep çatışmalarından birinin o sırada (takrîben 445/1053) bu bölgeyi bilginler için yaşanmaz hale getirdiği ve bunun sonucu olarak Cüveynî ve daha bir çok Ehl-i Sünnet bilginlerinin Nişabur'u terketmiş oldukları muhakkaktır.

Cüveynî, Nişabur'u terkettikten sonra bir süre Bağdat civarındaki çeşitli kentlerde kalmış; daha sonra da Bağdat'a geçmiştir. Burada çeşitli münazara meclislerinde bulunmuş; bilgisini derinleştirmiş; Ebu Muhammed el-Cevherî ile karşılaşarak ondan ders almıştır. Öyle görünüyor ki Cüveynî, 451/1059 yılına kadar Bağdat'da kalmıştır;[17] çünkü kaynakların

14. İbn es-Sem'ânî'den naklen, İbn el-İmâd, Şezerât.., c. III, ss. 301-302; İbn el-Esîr, el-Kâmil, c. VIII, Kahire 1348, s. 97; R. A. Nicholson, A Literary History of the Arabs, (C.U.P. 1966), s. 379.
15. Ahmed b. el-Melâ el-Halebî'nin Halep el-Ahmediyye Kütüphanesi no. 121'de kayıtlı "el-Müntekâ" adlı eserinden naklen, Dr. M. Yûsuf Mûsâ ve Ali Abd el-Mun'im Abd el-Hamîd'in Önsözü, Kitâb el-İrşâd, Mısır 1950, ss. (m) ve (n).

bize bildirdiğine göre, onun Hicâz'daki 4 yıllık ikâmeti 455/1063 yılında Nizâm el-Mülk'ün Selçuklu Sultanı Alp Arslan tarafından vezîr tayin edilmesine kadar sürmüş; Ehl-i Sünnet kelâmcılarının himâyesini üzerine alan bu ünlü vezîrin "mihnet" e uğrayanları geri çağırması üzerine Nişabur'a dönmüştür. Mekke ve Medine'de kaldığı bu 4 yıl içersinde Cüveynî, öğretmenlik görevini yürütmüş ve fetvalar vermiştir.[18] Kendisine İmâm el-Harameyn (İki Kutsal Şehrin İmamı) adının verilmesi ve bu adla ün kazanması işte bu nedenledir.

Cüveynî, Selçuk Sultanı Alp Arslan'ın ilk saltanat günlerinde Nişabur'a dönmüştür. Bu olay H. 455/M. 1063 veya biraz daha sonrasına tesâdüf etmektedir. Alp Arslan'ın kudretli vezîri Nizâm el-Mülk, onu iltifat ve ihsâna garketmiş; onun için Nişabur'daki Nizâmiyye Medresesi'ni inşâ ettirmiştir ki, burada daha sonra öğrencisi İmâm Gazzâlî de ders verecektir. Cüveynî, 478/1085 yılında ölünceye kadar burada müderrisliğini sürdürmüştür. Buna göre, Abd el-Gafîr'in[19] ve ondan nakleden İbn Hallikân'ın[20] belirttiği gibi, Cüveynî'nin Nizâmiyye'deki müderrisliği 30 yıl değil, İbn el-İmâd'ın da kaydettiği gibi,[21] yaklaşık olarak 20 yıl sürmüştür. Cüveynî, Nizamiye'deki görevi dışında, Ebû Alî el-Manî'î tarafından inşâ ettirilen Câmi'de Cuma vaaz ve hutbesini irâd etmekle de görevlendirilmiş; ayrıca evkaf müdürü olarak tayin edilmiştir.[22]

Cüveynî büyük bir üne sahip olarak Çarşamba gecesi 25 Rebî' II 478/19 Ağustos 1085'de doğduğu köy olan Buştanikan'da 59 yaşında iken öldü. Aynı gece Nişabur'a nakledilerek, önce evine gömülmüş, daha sonra el-Hüseyn Kabri'nde babasının yanına defnedilmiştir. Ölüm günü Nişabur'-

16. İbn Hallikân, Vefeyât.., c. II, s. 341.
17. İbn Hallikân, Vefeyât.., c. II, s. 341; İbn el-İmâd, Şezerât.., c. III, ss. 301-302; Halebî'den naklen, nâşirlerin Önsözü, Kitâb el-İrşâd, ss. (m) ve (n); Subkî, Tabakât.., c. III, s. 255.
18. Subkî, Tabakât.., c. III, s. 255; İbn Hallikân, Vefeyât.., c. II, s. 341; İbn el-İmâd, Şezerât.., c. III, s. 359; İbn Asâkir, Tebyîn.., s. 282; L. Gardet ve Anawati, adı geçen eser, s. 65; A. Bedevî, adı geçen eser, c. I, s. 350; Watt, adı geçen eser, s. 110; el- Esnevî, Tabakât.., c. I, s. 410.
19. Abd el-Gafîr'den naklen, Subkî, Tabakât.., c. III, s. 255.
20. İbn Hallikân, Vefeyât.., c. II, s. 342.
21. İbn el-İmâd, Şezerât.., c. III, ss. 358-362.

da bütün çarşılar kapanmış, Câmi'de minberi kırılmış, kalemleri parçalanmış, bütün gün matem tutulmuştur.[23]

Devrinin ünlü şahsiyetleri arasında , Abd es-Selâm Yûsuf el-Kazvinî el-Mu'tezilî (ölm. 482/1089), Ebû Muhammed el-Madarrî (ölm. 486/1093), Ebû Tûrâb el-Merâgî el-Eş'arî (ölm. 492/1098), Ali b. Ahmed b. Ali el-Vâhidî (ölm. 468/1075), Ebû Bekr el-Beyhakî (ölm. 458/1065) ve ünlü İslâm filozofu İbn Sînâ (370/980-428/1037) bulunmaktadır.[24]

Cüveynî'nin ilmî yeteneği, bilgisinin genişliği, eşsiz bir akla ve rakipsiz bir zekâya sahip olduğunu kaynaklarımız belirtmektedir. Onun taklitten nefret ettiği söylenir. İbn el-Asâkir'in bildirdiklerine göre, Cüveynî, babasının bütün eserlerini okuyup bitirmiş ve onlarda tasarrufta bulunmuştur. Gençliğinde zamanını babasını ve taraftarlarını taklitle geçirmeyip, inceleme ve araştırma yolunu seçmiştir. Çeşitli konularda, onun inceliğini ortaya koyan yeni fikirler ileri sürmüştür. Bu yolda babasından büyük yardım görmüştür. Çeşitli metotları birleştirmiş ve böylece kendinden öncekileri aşarak, eskilerin tasarruflarını unutturmuştur.[25] İbn es-Subkî de bütün bunları doğrulayarak diyor ki, "Cüveynî bütün mezhepleri, hiçbirinde taassup gütmeden, aklî incelemeye tabi tuttu ve düşünce süzgecinden geçirdi; zira, ona göre, belirli bir mezhebe, delile başvurmadan meyletmek doğru değildir; ayrıca İslâm dininin esası taklide değil, içtihada (bağımsız düşünceye) ve basîrete (derin görüşlülüğe) dayanır".[26] Ayrıca Subkî, onun, "muhakkiklerin imamlarından biri" olduğunu söylüyor.[27] Subkî, Kuşeyrî'nin Cüveynî hakkındaki şu övgüsünü de bunlara ekliyor: "Eğer İmâm el-Harameyn peygamberlik

22. Subkî, Tabakât.., c. III, s. 255; İbn Hallikân, Vefeyât.., c. II, s. 342; İbn Asâkir, Tebyîn.., s. 282; el-Esnevî, Tabakât.., c. I, s. 410.
23. İbn Hallikân, Vefeyât.., c. II, s. 343; Subkî, Tabakât.., c. III, ss. 257-258; İbn el-İmâd, Şezerât.., c. III, s. 360; İbn Asâkir, Tebyîn.., s. 285; el-Esnevî, Tabakât.., c. I, s. 411; İzmirli, adı geçen makale, s. 8.
24. Nâşirlerin Önsözü, Kitâb eş-Şâmil.., s. 74.
25. İbn Asâkir, Tebyîn.., s. 279; kar., İbn Hallikân, Vefeyât.., c.II, s. 341.
26. Subkî, Tabakât.., c. III, s. 251.
27. Aynı eser, c. III, s. 252.

iddiasında bulunsaydı, onun bu iddiası bir mucize göstermeye gerek bırakmazdı".[28] İbn Hallikân da, "onun imamlığı üzerinde herkes müttefikti; bilgisinin çokluğu, usûl, furû', edeb v.b. gibi ilimlerde bilgili olduğu kabul edilmekte idi" sözleriyle hemen hemen aynı görüşleri paylaşmaktadır.[29]

2. E s e r l e r i

Daha önce İmâm el-Harameyn'in hem bir fakîh, hem de bir kelâmcı olduğuna işâret etmiştik. Dolayısıyla o, her iki konuda da çok sayıda eser vermiştir. Bizi yakından ilgilendiren onun Kelâm konusundaki eserleri, her şeyden önce öğretmeni Ebû'l-Kâsım el-İsferâ'yînî'den başlıyarak Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye kadar dayanan Ehl-i Sünnet kelâmının izlerini taşır. Nişâbur'daki Nizâmiyye Kütüphanesinin, ihtiva ettiği değerli eserleriyle onun tasarrufu altında bulunduğu; bu kütüphaneden büyük ölçüde yararlandığı[30] bilindiğine göre, kendisinden önceki Eş'arîlerin düşüncelerini ve bu arada öteki fikir cereyanları hakkındaki bilgilerini, öğretmenleri dışında, kitaplar kanalıyla elde ettiği söylenebilir. Onun, "sadece Kâdî Ebû Bekr el-Bâkilânî'nin kelâmından 12.000 sayfa ezberleyinceye kadar Kelâm İlminde söz söylemedim"[31] dediği bildirilmektedir. Buradan da anlaşılıyor ki, Cüveynî çok okuyan bir kimse idi ve eserleri de devrinin birer bilgi hazinesi olarak buna işâret etmektedir.

İmâm el-Harameyn'in Kelâm'da en büyük eseri, Kitâb eş-Şâmil fî Usûl ed-Dîn'dir. Bu eser, bir Önsöz ve notlarla birlikte Prof. Ali Sâmî en-Naşşâr, Faysal Bedîr Avn ve Suheyr Muhammed Muhtar tarafından 1969'da İskenderiye'de neşredilmiştir. Bu, eserin sadece ilk cildini teşkil etmektedir. Eserin diğer iki cildi ise bugün maalesef elimizde bulunmamaktadır. Bu birinci cildin ilk cüzü daha önce Helmut Klopfer tarafından

28. Subkî, Tabakât.., c. III, s. 253.
29. İbn Hallikân, Vefeyât.., c. II, s. 341.
30. Nâşirlerin Önsözü, Şâmil.., s. 74.
31. Subkî, Tabakât.., c. III, ss. 252, 260.

Kahire'de (tarihsiz) basılmıştı. Her iki neşirde de pek çok baskı yanlışları yer almaktadır. Eser, uslûbu bakımından diğer klâsik kelâm kitaplarının metodunu izlemektedir. Bu metodu, İbn Haldûn ünlü eseri Mukaddime'sinde Kelâm İlmini tanımlarken açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre, "kelâm ilmi, iman esaslarının aklî delillerle ispatını, itikatta Selef'in ve Ehl-i Sünnet'in görüşünden ayrılanların reddini ihtiva eder; başka deyişle bu ilim, dinî akideleri Kitap ve sahîh sünnet'de ortaya konduğu şekilde açıklamayı, onlar üzerinde akıl yürütmeyi , onları savunmayı ve nihâyet bu akidelerden sapanların reddini amaç edinir".(32) Buna göre kelâm ilmi ikili bir amaç gütmektedir: a)Kesin bilgiye ulaşma yollarında ayrılık gösteren insan sınıflarının anlayış ve idraklerine uygun deliller ve aklî bilgiler ortaya koymak; ve b)İslâm akîdelerine aykırı fırkaları eleştirip, reddetmek. Cüveynî'nin Şâmil'i ve öteki kelâm eserleri bu yolu izlemektedir. Bu bakımdan onun eserleri aynı zamanda bir "savunma kelâmı" niteliği göstermektedir.

Cüveynî'nin özellikle Şâmil'inde ve genel olarak diğer kelâm kitaplarında, Mu'tezilenin tesis ettiği cedel metodundan yararlandığı görülüyor. Daha önce Kâdî Ebû Bekr el-Bâkilânî (ölm. 403/1012) de aynı yolu izlemiş ve bu yolda büyük mesâfe katetmişti. Bu metod, Cüveynî'de daha sistemli bir şekilde kullanılmış; başta bu metodun müessisleri olan Mu'tezile olmak üzere, Mücessime, Müşebbihe, Filozoflar ve Bâtiniyye, ayrıca Yahudî ve Hristiyanların eleştirisinde geniş ölçüde yararlanılmıştır. Cüveynî, bu metodu kullanırken, önce kanıtlanması veya reddi gereken bir fikri bölümlemeye (taksîm) tâbi tutar; başka deyişle o konudaki ihtimalleri tespit eder. Böylece aklî kanıtlar vasıtasıyla ihtimallerden birinin butlânı ile ötekinin ispatı veya birinin ispatı ile ötekinin butlânını ortaya koymaya çalışır. Cüveynî, ayrıca ileri sürülen güçlükleri güçlüklerle karşılar; hasmın nazariyesine, esasta çelişik olmayan başka bir nazariye ile karşı çıkar; ya da hasmın görüşünü, ondan doğacak güçlükleri açıklayarak, geçersiz kılmaya çalışır. Bazan da hasmın görüşünün ileteceği yanlış sonuçlara dikkati çeker. Nihâyet elestiride

32. İbn Haldûn, Mukaddime, c. II, s. 558.

uyguladığı bir başka yöntem de hasmın görüşünün dayandığı esası öğrenmektir: Acaba onun görüşü aklî bir zarurete mi dayanmaktadır, yoksa nazar ve istidlâlin sonucu mudur? Böylece onun haklı olup olmadığını araştırmak kolaylaşır.

Cüveynî'nin ikinci önemli eseri Kitâb el-İrşâd ilâ Kavâtı' el-Edille fî Usûl el-İ'tikâd'tır. Bu kitabın metnini ilk defa Cezâyir Üniversitesi Profesörlerinden J. D. Luciani tespit etmiş, neşre hazırlayıp, fransızcaya çevirmiştir. Ancak Luciani'nin vakitsiz ölümü üzerine eser, tercümesiyle birlikte, ölümünden sonra Paris'te 1938'de basılmıştır.(33)

Aslında Luciani'nin neşrine dayanan, ancak Luciani'nin görmediği başka 3 yazmadan daha yararlanılarak yapılan bu eserin bir başka tenkitli basımı Kahire'de 1950 yılında yayınlanmıştır. Eseri Dr. Muhammed Yûsuf Mûsâ ve Ali Abd el-Mun'im Abd el-Hamîd neşre hazırlamıştır. Bu neşir, Luciani'nin hatalarını bir ölçüde düzeltme gayretiyle yapılmış görünüyorsa da, mükemmel bir tenkitli basım olmaktan uzaktır. Ancak Luciani'nin neşrinden daha iyi olduğu muhakkaktır.

İrşâd, biraz önce kısaca ele aldığımız Şâmil'in bir özeti mahiyetindedir. İbn Haldûn, Cüveynî'nin bu eserini, müslümanların akîdelerle ilgili konularda rehber ve kaynak edindiklerini söylüyor.(34) Bu eser Doğu İslâm dünyasında olduğu kadar Mağrib'de (Kuzey Afrika'da) çok okunan ve yararlanılan bir eserdi. Hattâ denebilir ki, Endülüs ve Kuzey Afrika'da Eş'arî akîdesinin yayılmasında büyük rol oynamıştır. İbn Rüşd'ün Eş'arîler hakkındaki bilgisinin büyük bir bölümünü İrşâd'dan ve Cüveynî'nin öteki eserlerinden aldığı anlaşılıyor.(35) Ayrıca Kâdî Ebû Bekr b. el-Arabî,(36) ünlü mutasavvıf Muhyiddîn b. el-Arabî, Cüveynî'nin eserlerinden geniş ölçüde yararlanmıştır. Batı İslâm dünyasında Cüveynî'nin

33. A. Bedevî, Histoire de la Philosophie en Islam, c. I, ss. 353-354, G. Vajda, Journal Asiatique, (Ocak-Mart 1938), ss. 149-153'de metin ve tercüme ile ilgili önemli düzeltmeler yapmıştır.
34. İbn Haldûn, Mukaddime, c. II, s. 581.
35. Gardet-Anawati, Introduction.., s. 65; Nevzad Ayasbeyoğlu, İbn Rüşd'ün Felsefesi, (A.Ü. İlâhiyat Fak. Yay.), Ankara 1955, özellikle Kitâb el-Keşf an Menâhic el-Edille'nin çevirisine bakınız; İbn Rüşd, Tehâfüt et-Tehâfüt, neşr.: M. Bouyges, Beyrut 1930, ss. 541-542.
36. El-Akîdet en-Nizâmiyye'nin "akîde" bölümünü Kâdî Ebû Bekr b. el-

fikirlerinin ne ölçüde yaygın olduğunu anlamak için Mağrib kütüphanelerinde bulunan ona ait yazma eserlerin sayısına ve bu eserlerin şerhlerine gözatmak yeterlidir. Luciani, İrşâd'ın neşrinde bu kütüphanelerde bulunan 3 yazma eseri kullanmıştır.

Cüveynî'nin bu eseri vasıtasıyla Doğu'da etkisi en çok öğrencisi Gazzâlî (ölm. 505/1111) üzerinde görülüyor. Gazzâlî hemen her kitabında ondan bazı şeyleri olduğu gibi almıştır.[37] Özellikle onun filozofları eleştirdiği Tehâfüt el-Felâsife'sinde Cüveynî'nin fikirlerinden yararlanmıştır. Tehâfüt'ün Âlemin Kıdeminin Reddi ile ilgili bölümle Allah'ın Varlığı" hakkındaki bölüm bu konuda yeteri ölçüde tanık olabilir.[38] Bu duruma göre, Hüccet el-İslâm, eserlerine filozofların görüşlerinin reddini sokan ilk kişi değildir; el-Munkız'da "hiçbir İslâm bilgininin dikkat ve düşüncesini felsefeye yönelttiğini görmedim" derken,[39] öğretmenine hakkını vermemektedir. Ancak şunu özellikle belirtmek gerekir ki, Gazzâlî, filozofların eleştirisinde öğretmeninden çok daha üstün bir yer işgal etmektedir. İki önemli kitabı, filozofların görüşlerini açıklayan Makâsıd el-Felâsife'si ile onları eleştiren Tehâfüt el-Felâsife'si buna tanıktır.

Cüveynî, İrşâd'ı kaleme almasının nedenini şu sözlerle açıklıyor: "Bir yandan kelâm delillerinin ebedî kurtuluşun güvencesi, ilâhî lûtfun muhafazası olduğuna inanmış olarak; öte yandan dinî akîdelerin ispatına tahsis edilmiş büyük eserlerin zamanımız insanları tarafından ihmâl edildiğini, akîdelerin kesin deliller ihtiva etmediğini görerek, şüphe götürmez naklî delilleri ve aklî kanıtları ortaya koyarken sıradan akîdelerin

Arabî istinsah etmiştir. Bk. Kevserî'nin Önsözü, el-Akîdet en-Nizâmiyye, Kahire 1948, s. 4, ve metnin Hâtimesi, s. 69. Eş'arîliğin Muhyiddîn b. el-Arabî'ye etkisi hakkında bk., Affifi, The Mystical Philosophy of Muhyid Dîn Ibn al-Arabî, Lahor 1964; Muhyiddîn İbn el-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, türk. çev., Dr. Mehmet Dağ, (AÜ. İlâhiyat Fak. Yay. 127), Ankara 1975.

37. Gazzâlî, bilindiği gibi, İmâm el-Harameyn el-Cüveynî'nin gözde öğrencilerinden biridir. Cüveynî'den sonra bir ara Nizâmiye Medresesi müderrisliğini yapmıştır. Bk., Prof. Dr. İ. A. Çubukçu, Gazzâlî ve Bâtınîlik, Ankara 1964, ss. 7-8; Gazzâlî ve Şüphecilik, (AÜ. İlâhiyat Fak. Yay. LII), Ankara 1964, ss. 60-61.

38. Gazzâlî, Tahâfut al-Falâsifah, ing. çev., Sabih Ahmad Kamali, Lahor

üstünde, fakat geniş kitapların altında kalan bir metod izlemeyi düşündüm."[40]

Eser, yer yer bir nazım karakteri göstermektedir. Öyle görünüyor ki, Cüveynî, bu eseri aynı zamanda didaktik bir anlayışla kaleme almış, kolay ezberlenmesini sağlamak üzere kâfiyeli bir nesir tarzı kullanmıştır. Aynı uslûp daha sonraları öğretim amacıyla yazılmış pek çok eserde de görülmektedir.

İmâm el-Harameyn'in bir başka önemli kitabı, el-Akîdet en-Nizâmiyye fî'l-Erkân el-İslâmiyye'sidir. Bu eser, Kahire'de Zâhid el-Kevserî tarafından 1948 yılında yayınlanmış ve Helmut Klopfer tarafından "Das Dogma des Imâm al-Haramain al-Djuwainî und Sein Werk al-Aqîdat an-Nizâmîya" adlı eserde (Kahire-Wiesbaden 1958) almancaya çevrilmiştir. Eserin Önsözünden yazarımızın, bu eserini Nizâm el-Mülk için yazdığı;[41] kapak sayfasından da eserin, Ebû Bekr b. el-Arabî tarafından Gazzâlî'den rivâyet edildiği anlaşılıyor. Cüveynî, eserinin adı hakkında da şu açıklamayı yapıyor: "Akîdeyi ve İslâmın dayandığı namaz, oruç, zekât ve haccın hükümlerini ihtivâ ettiği için ona "en-Nizâmiyye fî'l-Erkân el-İslâmiyye" adını verdim."[42] Eser ayrıca "er-Risâlet en-Nizâmiyye" adıla da bilinir.[43]

Kevserî'nin Önsözünde de belirttiği gibi,[44] eserin akîde bölümü, diğer bölümlerden ayrı bir nüsha olarak bulunmakta ve el-Akîdet en-Nizâ-

---

1963. Tahliller için bk., Prof. Dr. Mübahat (Türker) Küyel, Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, (AÜ. DTCF Yay. 102), Ankara 1956.

39. Gazzâlî, el-Munkız min ed-Dalâl, neşr.: Cemil Saliba ve Kâmil Ayyâd, Şam 1358/1939, s. 84; türk. çev., Hilmi Güngör, (MEB Şark-İslâm Klâsikleri, 18), Ankara 1960, s. 26; W. M. Watt, The Faith and Practice of al-Ghazâlî, Lahor 1963, s. 29.

40. İmâm el-Haramein, el-Irchad, fr. çev., J. D. Luciani, Paris 1938, ss. 9-10. Cüveynî'nin bu sözleri ilgi çekicidir. Bize öyle geliyor ki, Cüveynî burada, açıkça söylememekle birlikte, o sıralarda özellikle felsefî delillerin kelâm delillerine karşı üstünlük kazandıkları; dolayısıyla zayıf düşen bu delilleri yeniden ele alıp, gözden geçirmek ve onları aklî kesinliğe ulaştırmak gerektiğine işâret etmektedir. Cüveynî, kendisi bu çığırı başlatmış; öğrencisi Gazzâlî de onu geliştirip, son şeklini vermiştir.

41. Bk. Kevserî'nin Önsözü, s. 4 ve eserin kendi Mukaddimesi, s.7.

miyye adıyla bilinmektedir. Nitekim müstensih, Kâdî Ebû Bekr b. el-Arabî'nin hattından istinsah ettiği metinde, onun, "kitâbın geri kalan bölümünü bıraktım, çünkü bu bölüm Şâfi'î mezhebine göre yazılmıştı"(45) dediğini naklediyor. Kâdî Ebû Bekr b. el-Arabî'nin eserin akîde dışındaki bölümünü terk sebebi açıktır. Bilindiği gibi, fıkıh dalında mezhep farklarına göre yazılan eserler oldukça fazladır. Eserin akîde bölümü ise, müellifin açık bir dil kullanması ve daha önce hiçbir kitabında yazmadığı sırları ihtiva etmesi bakımından eşsiz bir nitelik göstermektedir. Ayrıca Ehl-i Sünnet mezhepleri furû'a ait meselelerde ayrılık gösteriyorlarsa da usûl'de (akîdede) aynı görüştedirler. Dolayısıyla bu eserin akîde bölümünün Şâfi'îler dışında kullanılmasında hiçbir sakınca yoktur.

el-Akîdet en-Nizâmiyye'nin önemi, bu eserin, Luma'nın yazarının da belirttiği gibi,(46) Cüveynî'nin son eseri olmasında ve daha önce yazmadığı bir takım sırları ihtiva etmesinde yatmaktadır. Belirtildiğine göre, o bu son eserinde, öteki kitaplarında geçen bazı fikirlerinden vazgeçmekte ve Selef'in görüşüne bağlanmaktadır. Nitekim Cüveynî, el-Akîdet en-Nizâmiyye'de daha önce ateşli savunucusu olduğu "te'vil" i terketmekte ve bu konuda şunları söylemektedir: "Bilginler Kur'ân ve Sünnet'de geçen zâhirî anlamlar konusunda çeşitli yollar tuttular. Bazıları onların tevile başvurdular ve bu metodu Kur'ân âyetlerine ve Peygamber'in sahîh sünnetlerine uyguladılar. Selef'in imamları ise, te'vilden kaçınma, zâhire göre anlam verme yolunu seçerek, onların (gerçek) anlamlarını Allah'a bıraktılar. Ümmetin icmâ'ı uyulması gereken kesin bir delildir. Şerî'atın büyük bir bölümü buna dayanır. Hz. Peygamberin sahâbeleri, onların anlamlarına girmeyi terketmek ve onları olduğu gibi · kavramak yolunu tutarlar. Onlar İslâmın safvetidir (saf ve temiz olanlarıdır); şerî'atın yükünü yalnız onlar üzerlerinde taşırlar. Dinin kaidelerini tespit etmek ve öğütlerini tutmak için bütün çabalarını harcarlar; ihti-

42. Bk. el-Akîdet en-Nizâmiyye'nin Mukaddeme'si, s. 8.
43. el-Esnevî, Tabakât.., c. I, s. 412.
44. Kevserî'nin el-Akîdet en-Nizâmiyye neşrindeki Önsözü, s. 4.
45. Cüveynî, el-Akîdet en-Nizâmiyye, s. 69.
46. İbrâhîm b. Mustafâ el-Halebî, el-Luma' fî Tahkîk Mebâhis el-Vucûd ve'l-Hudûs ve'l-Kader ve Ef'âl el-İbâd, neşr.: el-Kevserî, Kahire 1358/1939, s. 54.

yacı olanlar için öğretim görevini yerine getirirler. Eğer zâhirî anlamların te'vili meşru ve zorunlu olsaydı, onların, buna gösterdikleri dikkat, şerî'atın furû'una gösterdikleri dikkatın çok daha üzerinde olurdu. Sahâbelerin ve onlardan sonra gelen Tabi'îlerin te'vilden kaçınma asrı geçince, bu, Hakka tâbi olanların kesin görüşü oldu. Din sahibi kişinin, Rabbin muhdes sıfatlardan tenzihine inanması, anlamları şüpheli olanların te'viline girmeyip, bu anlamları Yüce Allah'a bırakması gerekir."(47) Daha sonra "İstivâ" âyetiyle ilgili olarak Mâlik b. Enes'den şu sözü naklediyor: "İstivâ (oturmak, yerleşmek) ma'lûmdur; keyfiyeti meçhûldür; onun hakkında soru sormak bid'attir (dinden çıkmaktır)."(48) Onun örneklemeye çalıştığımız son kitabındaki tutumunu, aynı zamanda, son yıllarında ifâde ettiği, "ben Selef'in söylediklerine aykırı her ne söylemiş isem hepsinden döndüm; ümmîlerin inancına, Nişaburlu yaşlı kadınların itikadına bağlı olarak ölüyorum"(49) sözleri de yansıtmaktadır. Ayrıca Subkî, onun, "kelâm çalışmayın, bu ilmin bana ne getireceğini bilseydim, onunla uğraşmazdım" dediğinin nakledildiğini, fakat bunun doğru olmadığını kaydediyor.(50) Öyle görünüyor ki, Cüveynî, son yıllarında fikrî bir sarsıntı geçirmiştir. Bu, belki de, daha sonra Gazzâlî'de görüldüğü gibi, sırf hakikata ulaşamamanın sebep olduğu bir sarsıntıdır.

Cüveynî'nin kelâm dalında yazdığı daha küçük çapta eserlerinden biri, Kitâb el-Luma' fî Kavâ'id Ehl es-Sünnet ve'l-Cemâ'at'dır. Bu eser ilk önce Kahire'de 1964 yılında Fevkiyye Hüseyn tarafından neşredilmiştir. Ancak hatalarla dolu olduğu için daha sonra Dr. Michel Allard tarafından 1968'de Textes Apologétiques de Guwainî içinde neşredilip, fransızcaya tercüme edilmiştir.

Luma', kısa ve özlü bir eserdir. İfâdesinin kısalığı ve muhtevasının Kelâm'a bir giriş mahiyeti arzetmesi, bu eserin kelâm ilmine yeni başla-

47. Cüveynî, el-Akîdet en-Nizâmiyye, ss. 23-24.
48. Aynı eser, s. 24.
49. İbn el-İmâd, Şezerât.., c. III, ss. 361-362.
50. Subkî'den naklen, A. S. Tritton, Muslim Theology, Londra 1947, s.185.

yanlar için kaleme alınmış olabileceğini hatıra getiriyor. Bu durumuyla o da, İrşâd gibi, didaktik bir amaçla yazılmıştır. Bilindiği gibi, İslâm eğitim ve öğretiminde genellikle izlenen metod basitten bileşiğe doğru giden bir metodtur. Bu hususa İbn Haldûn, Mukaddime'sinde dikkati çekmektedir.[51] Eğer varsayımımız doğruysa, Luma' Cüveynî'nin Nişabur Nizâmiyyesinde okuttuğu eserlerden biridir ve konuya ilk başlayanlar için yazılmıştır.

Küçük çapta olan bir diğer kitabı da, Şifâ' el-Galîl fî Beyân mâ Vaka'a fî't-Tevrât ve'l-İncîl min et-Tebdîl'dir. Bu eser de yine bir önceki gibi Dr. M. Allard tarafından Textes Apologétiques de Guwainî içinde neşredilmiş ve fransızca bir çevirisi verilmiştir.

Bu eser Brockelmann'ın Geschichte der Arabischen Literatur[52] adlı kitabının ilk baskısında yanlışlıkla Cüveynî'nin öğrencisi Gazzâlî'ye atfedilmiştir. Öyle görünüyor ki, Brockelmann'ı yanıltan, bu eserin Gazzâlî'nin aynı konuda kaleme aldığı er-Redd el-Cemîl li-İlâhiyyet Îsâ bi-sarîh el-İncîl'iyle aynı mecmua içersinde bulunması ve Ayasofya 2246 no.da kayıtlı mecmuanın ilk sayfasında Gazzâlî'ye ait eserler sayılırken, bu eserler arasında, fıkıh mezhepleri arasında tartışılan konuları ele alan Şifâ' el-Alîl'inin sonuna fîmâ Vaka'a fî't-Tevrât ve'l-İncîl ibâresinin eklenmiş olmasıdır. Ancak daha sonra Goldziher,[53] Bouyges[54] ve Massignon[55] bu yanlışlığa dikkati çekmişler ve Brockelmann, eserinin ikinci baskısında bu hatayı düzeltmiştir.[56]

Şifâ' el-Galîl, eski ve yeni Ahid'lerin asıllarını muhafaza etmeyip, tahrifâta uğradıklarını kanıtlamaya girişen bir eserdir. Dr. Allard'ın da belirttiği gibi,[57] İncil ve Tevrat'dan yapılan nakillerin hemen hepsi asıllarına uygundur. Bu husus, Cüveynî'nin inceleme ve araştırmadaki

51. İbn Haldûn, Mukaddime, türk. çev., Z. K. Ugan, c. III, İstanbul 1957, ss. 151-152.
52. C. Brockelmann, Geschichte der Arabischen Literatur, c. I, Weimar 1898, s. 422, no. 23.
53. I. Goldziher, Streitschrift des Gazâlî gegen die Bâtinijja-Sekte, Leyden 1916.
54. M. Bouyges, Essai de Chronologie des Oeuvres de al-Ghazâlî, ed. et mis à jour par M. Allard, Beyrut 1959.
55. L. Massignon, Le Christ dans les Evangiles selon Ghazali, Revue des

titizliğinin bir kanıtı olarak ele alınabilir.

Kelâm ilmi ile ilgili yazma halinde bulunan öteki eserleri: 1. Muhtasar fî Usûl ed-Dîn[58] ve 2. el-Kâfiyye fî'l-Cedel[59], dir.

Cüveynî'nin fıkıh dalındaki eserleri:

1. Nihâyet el-Matlab fî Dirâyet el-Mezheb.[60] A. Bedevî'nin belirttiğine göre,[61] bu, onun fıkıh sahasında yazdığı en önemli eseridir. Özellikle Şâfi'î fıkhını ele alır.

2. Varakât.[62] Fıkıh usûlünden bahseden önemli bir eserdir. Bu eser, Mecmû' Mutûn Usûliyye li-Eşher Meşâhîr el-Ulemâ el-Mezâhib el-Erba'a adlı bir mecmuada basıldı.[63] Ayrıca Ahmed b. İdrîs el-Karâfî'nin Şerh Tenkîh el-Fusûl fî'l-Usûl'ünün kenarında yayınlanmıştır.[64] Fransızcaya L. Becher tarafından yapılmış bir çevirisi de bulunmaktadır.[65]

3. Mugîs el-Halk fî Beyân el-Ehakk.[66] Bu eser, Şâfi'î'nin görüşlerinin, öteki fıkıh mezheplerinin görüşlerinden üstün olduğunu kanıtlamaya çalışır.

4. Hutbe Va'ziyye.[67] 5. Giyâs el-Umem fî İltiyâs ez-Zulem.[68] 6. Ed-Durret el-Mudiyye fîmâ Vaka'a fîhi el-İhtilâf beyn eş-Şâfi'iyye ve'l-Hanefiyye.[69] 7. Kitâb el-Furûk.[70] 8. Risâle fî't-Taklîd ve'l-İctihâd.[71] 9. Risâle fî'l-Fıkh.[72]

Etudes Islamiques, VI, 1932, ss. 523-536.
56. C. Brockelmann, Geschichte der Arabischen Literatur, S_1, s. 673, XI.
57. Dr. M. Allard, Textes Apologétiques de Guwainî, Beyrut 1968, s. IX.
58. Paris, Bibl. Nat., no. 672_5.
59. Ezher. no. (84). 10633 âdâb el-bahs, 95 var..

B Ö L Ü M I

C Ü V E Y N Î ' N İ N Â L E M G Ö R Ü Ş Ü

4 Dinin sistemli ve mantık bakımından tutarlı bir önermeler bütünü ortaya koymaktan çok ilâhî adı verilen bir takım hükümleri bize sağladığı görülmektedir. Onun sistemleştirilmesi, tutarsız gibi görünen hususların aklen tutarlı hâle getirilmesi, beşerî bir faaliyetin ürünüdür. İslâm'da kelâmcıların çabaları genellikle bu yönde olmuştur. Onlar, her şeyden önce, dinin naslarını (dogmalarını) aklın ışığı altında sistemleştirmek; onlara mantıkî bir tutarlılık sağlamak, amacındadırlar. İslâm dininin kendi bünyesinde akla önemli bir yer verişi; Kur'ân'ın sürekli olarak akıl ve ilim sahiplerine sesleniş i,[1] bir bakıma kelâmcıların ve aynı zamanda filozofların hareketlerini haklı göstermeleri için dinî birer dayanak teşkil etmiştir.

Dinin tamamıyla irrasyonel bir temele dayandığı söylenemez;[2] onda aklî sayılabilecek unsurlar da yer alır.[3] İşte bu noktada aklın hakikatı ile dinin hakikatı birleşir. İslâm kelâmcılarının bütün çabası, dindeki aklî unsurların açıklanması, sistemleştirme için gerekli bütün boşlukların doldurulması, inanç için yeterli olabilecek aklî bir temelin sağlanmasıdır. Sistem için gerekli tutarlılığın sağlanmasında özellikle "te'vil" (yorum) yolunun açık tutulması kelâmcılara büyük kolaylıklar sağlamış; hattâ bir ölçüde onlara hareket serbestîsi vermiştir.[4] Ancak yine de onların, filozofların sahip olduğu anlamda, bir hareket serbestîsinin bulunduğundan söz edilemez; çünkü kelâmcılar daima kendilerini İslâmın nasları ile bağlı saymışlar; ancak Kur'ân âyetleri arasında açık

1. Bk., meselâ, Kur'ân, Zuhruf, XLIII, 3; Haşr, LIX, 14; Neml, XXVII, 62; Yûnus, X, 100.
2. Bk., Prof. Dr. Mübahat (Türker) Küyel, Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, (DTCF Yay. 102), Ankara 1956, s. 3.
3. Nitekim bu âlemdeki değişmelerden Allah'ın varlığına ulaşılması ve Allah'ın birliği ile ilgili olarak, birden fazla ilâhın varlığının tüm âlem düzeninde bozukluk ve karışıklığa sebep olacağı hakkındaki âyetler tamamıyla mantıkî temellere dayanır. Bk. Kur'ân, En'âm, VI, 75-83 ve Enbiyâ, XXI, 22.
4. Te'vîl konusuna Cüveynî, el-Akîdet en-Nizâmiyye adlı eseri dışında, büyük yer vermekte; maddî anlam taşıyan bütün âyetlerin yorumlanması

bir çatışma görüldüğü ya da belli bir âyete aklî bir yorum getirilmek zarureti hasıl olduğunda böyle bir yola sapmışlardır.

İslâmda "te'vîl" metodunun kullanılması ve naslara aklî bir yorum verilmesi, kelâmcılarla filozoflar arasında bir ortaklığa işâret ediyorsa da, aralarında önemli sayılabilecek bir ayrılık vardır. İslâm filozofları, eski Yunan felsefî geleneğinin birer temsilcileri olarak, bu geleneğin felsefî hakikatlarını dinî hakikatlar için de geçerli saymışlar; dinî hakikatları ya felsefî hakikatları desteklemek için kullanmışlar ya da ikincileri birincilerin yerine koymuşlardır.

Kelâmcılarla filozofların ortak ana hedefi, Allah ile âlem arasındaki ilişki sorununu çözmektir. Birincilerin dayandığı temel unsur, ilâhî hakikatlar olduğu halde, ikincilerinki Aristo'dan gelen Yeni-Eflatunculukla yoğurulmuş felsefî hakikatlardır. Filozoflar, varlıkları mümkün ve zorunlu diye ikiye ayırırlar ve bu iki varlık arasındaki ilişkiye "yaratma" adını verirler. Ancak onlarca yaratma, yoktan varetme olmayıp -çünkü hiçbir şey yoktan varolamaz- kuvve halindeki maddeyi,[5] fa'al akıllar vasıtasıyla Sûret Verici (Vâhib es-Suvar) olan Allah'ın fiile çıkarmasıdır.[6] Buna göre, sûretsiz maddede bulunan imkân ya da kuvve hâli, onun fiilî varlığından önce gelir; çünkü sûretleri alan ilk maddenin, varlığı kendisinden önce gelmeyen şey varolamaz.[7] Dolayısıyla madde, hareket ve zamanla birlikte ezelîdir. Sadece Tanrı onlardan önce gelir; fakat bu öncelik zamanda bir öncelik olmayıp, elin hareketiyle anahtarın dönmesi gibi, özde (zatda) bir önceliktir.[8] Bu duruma göre, âlemin

gerektiğini ileri sürmektedir. Bk., Cüveynî, Kitâb eş-Şâmil, ss. 543-570; Kitâb el-İrşâd, ss. 40vd., 155vd.. Bu konuya Meşşâ'î filozoflardan İbn Rüşd de geniş yer verir. Dinle felsefenin aynı şeyleri söylediğini belirttiği eseri Fasl el-Makâl'da bu konuda geniş bilgi bulunmaktadır. Bk. Fasl el-Makâl fîmâ beyn el-Hikme ve'ş-Şerî'a min el-İttisâl, neşr.: G. F. Hourani, Leyden: E. J. Brill, 1959. İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşleri için bk., L. Gauthier, La Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris 1909.

5. İbn Sînâ, Kitâb en-Necât, neşr.: Kürdî, Mısır 1331, ss. 356-358.
6. Aynı eser, ss. 461vd..
7. Aynı eser, ss. 356-358 ve 363-364.
8. Aynı eser, ss. 419-420.

ezelî maddeden (ilk maddeden) yaratılmış olması gerekir ki, bunun yoktan varetmeyi açıkça ifâde eden âyetlere(9) aykırı olduğu muhakkaktır.

Öyle görünüyor ki, İslâmda kelâmcılarla filozoflar arasındaki ayrılık, her şeyden önce, bu noktada yani Allah'la âlem arasındaki ilişkiyi çözümlerken ortaya çıkmaktadır. Kelâmcılara göre, âlemde bulunan her şey, mutlak hükümrân olan Allah'ın varlığına, O'nun sıfat ve fiillerine işâret etmektedir. Bu, onların Kur'ân'ın hükümlerine dayalı olarak vardıkları bir sonuçtur.(10) Allah, mutlak kudret sahibi yaratan olduğu için, yaratıklarıyla devamlı olarak irtibat halindedir ve her an onlara müdâhale etmektedir. Şüphesiz böyle bir görüş, filozofların aksine, tabiattaki süreklilik fikrinin inkârına yol açar. Daha sonra geniş ölçüde üzerinde duracağımız gibi, kelâmcıların görüşlerinin muhtevası hangi dış etkiden payını almış olursa olsun,(11) bu muhtevanın dayandığı temel, tabiattaki her olayı doğrudan doğruya Allah'ın mutlak etkinliğine bağlamaktır ve dolayısıyla Kur'ân'ın genel eğilimine aykırı düşmemektedir.

Çoğu görüşlerinde ünlü kelâmcı Gazzâlî'yi etkileyen öğretmeni Cüveynî, Eş'arî geleneğine bağlı bir kelâmcı olarak, biraz önce sözünü ettiğimiz genel eğilim açısından âlemin varlığını ne şekilde açıklamak yoluna gitmiştir, şimdi bu görelim.

Â L E M ve Â L E M İ N U N S U R L A R I

Biraz önce de belirttiğimiz gibi, dinî-felsefî sistemlerin en önemli sorunu, âlemle Allah arasındaki ilişkiyi çözmektir. Bunun için de aklî inceleme zorunludur. Cüveynî, İrşâd'ının daha ilk sayfalarında bu

9. Kur'ân, Ra'd, XIII, 18; Zümer, XXXIX, 62.
10. Kur'ân, Bakara, II, 164; Âl-i İmrân, III, 190. Abd el-Kâhir el-Bağdâdî, âlemin dilcilere göre kelime anlamını incelerken diyor ki: "Bazı dil bilginlerine göre, âlem alâmet, işâret anlamına gelir; en doğru olan açıklama da budur; çünkü âlemdeki her şey Yaratanına işâret eden bir alâmet, bir delildir. Bk., Usûl ed-Dîn, İstanbul 1346/1928, s. 33.
11. Dış etkiler konusunda ileri sürülen fikirler hakkında bk., S. Pines, Mezheb ez-Zerre inde'l-Müslimîne, ar. çev.: M. Ebû Rîde, Kahire 1365/1946, ss. 91-121; H. A. Wolfson, Mu'ammar's Theory of Ma'nâ, Arabic and Islamic Studies in Honour of Hamilton A. R. Gibb içinde, (ed. by George Makdisi), Leyden 1965, ss. 673-688.

hususa işâret ederek, "akıl sahibi yetişkin bir kimsenin, şer'î bakımdan olgunluk yaşını tamamlayınca yapması gereken ilk şey, âlemin sonradan yaratıldığı (hudûsu) hakkında aklî incelemeye başvurmaktır"[12] diyor ve böylece bir bakıma bu konudaki incelemelerini haklı göstermeye çalışıyor. Onca âlemdeki her şey Allah'ın varlığının bir kanıtı durumunda olduğu için, her şeyden önce âlemde varolan şeylerin incelenmesi ile işe başlamak gerekir.

Burada Cüveynî, âlemin geleneksel kısa bir tanımını veriyor ve bu tanımıyla Gazzâlî'ye öncülük ediyor. Ona göre, âlem Allah'tan ve O'nun zât sıfatlarından başka varolan her şeydir.[13] Bu noktada Cüveynî'nin, açıkça ifâde etmese de, "Hiçbir şey O'na benzemez" (Kur'ân, Şûrâ, XLII, 11) âyetinden esinlenmiş olduğunda şüphe yoktur. Allah'la âlem varolmak bakımından ortaktır. Ancak bu ortaklık, sonradan olmaya (hudûsa) işâret eden bir sıfatta ortaklık değildir.[14] Cüveynî, Allah'la âlemde ortak bir

12. Cüveynî, K. el-İrşâd, neşr.: M. Y. Mûsâ- A. Abd el-Hamîd, Kahire 1950, s. 3.

13. Cüveynî, K. el-İrşâd, s. 17; Kitâb el-Luma', Textes Apologétiques de Guwainî içinde, neşr. ve fr. çev.: M. Allard, Beyrut 1968, s. 119; el-Akîdet en-Nizâmiyye, neşr.: Kevserî, Kahire 1948, s. 11. Gazzâlî el-İktisâd fî'l-İ'tikâd'da (neşr.: Prof. Dr. İ. A. Çubukçu ve Prof. Dr. H. Atay, AÜ İlâhiyat Fak. Yay. XXXIV, Ankara 1962, s. 24; türk. çev.: Doç. Dr. Kemâl Işık, Ankara 1971, ss. 22-23) öğretmenini izleyerek,"âlemle Yüce Allah'tan başka varolan diğer bütün varlıkları kastediyoruz" diyor. Aynı tanım Bağdâdî'nin Usûl ed-Dîn'inde (bk. s. 33) de bulunmaktadır: Allah'tan başka her şey olan âlem cevher ve arazlardan meydana gelmiştir. Bağdâdî bunu Ehl-i Sünnet'in görüşü olarak naklediyor.

14. Cüveynî, K. eş-Şâmil, ss. 318-319; K. el-İrşâd, ss. 37-38. Burada şunu belirtmek gerekir ki, Cüveynî'de, filozoflarda olduğu gibi, mantıkî bir ayırıma dayanan zât ve varlık ayırımı yoktur. Cüveynî'ye göre, varlık bir sıfat olmayıp, zâtın kendisidir; varlık, tahayyüz (yer kaplama) gibi cevherin zâtına katılmış bir sıfat olmayıp, cevherin kendisidir; varlığı bilmek zâtı bilmektir. Bilindiği gibi, Meşşâ'îlerden İbn Sînâ'ya göre, Allah'ta zât-varlık ayırımı olmayıp, O'nun varlığı zâtının aynıdır (K. eş-Şifâ', İlâhiyyât II, neşr.: M.Y. Mûsâ, S. Dünyâ ve Sa'îd Zâyid, Kahire 1380/1960, s. 344); bu ayrılık, ancak Allah'tan başka varlıklar için söz konusudur. Allah'tan başka bütün varlıklarda varlık, bir şeyin zâtına ilâve edilen özel türden bir arazdır. (Bu konuda bk., K. en-Necât, ss. 9-10, 338; K. eş-Şifâ', İlâhiyyât I, neşr.: G.C.

nitelik olan varlık sözünün, Allah hakkında herhangi bir hudûs fikrine yol vermemesi için, mevcutları iki bölüme ayırıyor: a) Varlığının bir öncesi, bir başlangıcı olan şeyler; bunlar hâdis (sonradan olan) varlıklardır. b) Varlığının öncesi ve başlangıcı olmayan varlık; bu da kadîm'dir.(15) Cüveynî, kadîm varlıktan sadece Allah'ı anlıyor; çünkü onca Allah'dan başka her şey sonradan olmadır ve Allah tarafından yaratılmıştır. Bu noktada o, Allah'tan başka kadîm varlıklar kabul eden müslüman filozoflardan ayrılmaktadır.(16)

Cüveynî, varolan şeylerin bu şekilde ikiye ayırımını a priori bir hakikat sayıyor. Onca bu bölümlemeye başka hiçbir şey ilâve edilemez; çünkü o, nefy ve ispata dayanır; nefy ve ispat arasında ise bir üçüncü ihtimal (rutbe) yoktur.(17) Cüveynî'nin burada nefy (olumsuzluk) ve ispatdan (olumluluktan) kasdı, âlem için hudûs olumlu bir nitelik olduğu halde, kadîm olan Allah için olumsuz bir nitelik olmasıdır. O halde âlemle Allah arasında hakikatları bakımından tam bir ayrılık vardır; onların hakikatları arasında bir benzerlikten söz edilemez.

Ancak burada Cüveynî'nin bu ikili ayırımına şöyle bir itirazda bulunulabilir: Acaba nefy ve ispata dayanan bu iki ihtimal dışında ne hudûs ne de kıdemle nitelenebilen şeyler bulunamaz mı? Çünkü Ehl-i Sünnet

---

Anawati-Sa'îd Zâyid, Kahire 1380/1960, ss. 29vd.; Gazzâlî, Makâsıd el-Felâsife, c. II, Kahire (tarihsiz), s. 7; İbn Sînâ, K. el-İşârât ve't-Tenbîhât, neşr.: Forget, Leyden 1892, s. 11; kar., Fazlur Rahman, Essence and Existence in Avicenna, Medieval and Renaissance Studies içinde, c. IV, 1958, ss. 1-16. Aristo ise İbn Sînâ'ya temel teşkil edecek mantıkî bir zât-varlık ayırımından söz etmekte ise de (Anal. Post., 92b, 8-11),gerçekte varlığın zatdan ayrı olamıyacağını ileri sürüyor. Bk. Metafizik,VI,1,1028b;III,2,1003b;kar., E. Gilson, Being and Some Philosophers, Toronto 1952, s. 52. Bu noktada Cüveynî'nin görüşü Aristo'nunkine yaklaşıyor.

15. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 139. Kadîm ve hâdis ayırımı Cüveynî'den önce Eş'arî kelâmının ünlü temsilcilerinden el-Bâkilânî (ölm. 403/1013)'de bulunmaktadır: "Bütün mevcutlar iki kısma ayrılır: a) öncesi olmayan kadîm (kadîm lem yezel); b) varlığının öncesi olan muhdes (muhdes li-vucûdihi evvelun)". Bk. Kitâb et-Temhîd, neşr.: M. Ebû Rîde-M.M. el-Hudayrî, Kahire 1366/1947, s. 41. Hemen hemen aynı tanımı İbn Sînâ'da da görüyoruz. Kadîmin tanımı için bk. eş-Şifâ', İlâhiyyât I, s. 81; hâdis ve kadîmin tanımı için bk. en-Necât,ss. 355-356.

16. Meşşâ'î filozoflar, el-Kindî dışında, âlemin kıdemine inanırlar; Ebû

kelâmcılarından Abdullah b. Sa'îd b. Küllâb b. el-Kattân (ölm. 240/854)'a göre, Allah'ın sıfatları ne hâdistir ne de kadîmdir.[18] Öyle görünüyor ki, bu itirazın temeli, İbn Küllâb'ın ilâhî sıfatların kadîm olduğunu ifâde etmekten kaçınmasında yatmaktadır. Onca ilâhî sıfatlar kadîm olmayıp, ezelden beri mevcut olan sıfatlardır.[19] Bu hususa Cüveynî de işâret etmekte ve İbn Küllâb'ın böyle bir şeyi reddetmesinin sebebinin, bekânın bâkî ile kâ'im olan bir ma'nâ olması gibi, kıdemi de bir ma'nâ olarak görmesi olduğunu belirtmektedir; halbuki ma'nâlar başka ma'nâların gerektirdiği husûsiyetlerle nitelenemez.[20] Ma'nâ, daha sonra da göreceğimiz gibi, bir şeyin olduğu gibi olmasını gerektiren bir yeter sebep, bir belirleyicidir.[21] Meselâ, kıdem, İbn Küllâb'a göre, Allah'ın zâtında bulunan, O'nun kadîm olmasını gerektiren bir ma'nâdır. O halde kıdemin Allah'ın zâtında varlığı O'nun kadîm olmasının zorunlu sebebidir. Aynı hükmü öteki sıfatlara da uygulayacak olursak, her sıfatın kendi belirleyici sebebi olduğu ortaya çıkar. Bu durumda kıdem, sadece kadîmin kadîm olmasını gerektiren bir ma'nâ (bir sebep)'tir ve sadece Allah'ın zatına aittir. İşte bu nedenle, Cüveynî'nin de belirttiği gibi, İbn Küllâb ilâhî sıfatlara kadîm dememekte; ezelî olduklarını söylemekle bir ayırıma gitmektedir. Ancak şunu hemen belirtmeliyiz ki, bu ayırım sözde bir ayarımdan ileri gidemez; çünkü, Cüveynî'nin de açıkça işâret ettiği gibi, İbn Küllâb'a göre, ezelî de, kadîm gibi, varlığının öncesi olmayandır. Böylece Cüveynî bir yandan İbn Küllâb'ı savunurken, bir yandan da yapılan itira-

Bekr Zekeriyyâ er-Râzî ise 5 kadîm cevherin varlığını kabul eder.

17. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 139.
18. Aynı eser, ss. 139-140. Aynı hususa İbn Hazm da şu sözlerle dikkati çekiyor: Onlar (ilâhî sıfatlar) bâkî olmadıkları halde sona ermezler; kadîm de hâdis de değillerdir; ayrıca, yaratılmamışlardır. Bk. Kitâb el-Fisal, fî'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal, c. IV, Kahire 1347/1928, s. 208; kezâ bk., A. S. Tritton, Muslim Theology, Londra 1947, s. 107.
19. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 140.
20. Aynı eser, s. 140.
21. Bu konuda bk., R. M. Frank, al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Terms in the Kalâm and its Use in the Physics of Mu'ammar, JAOS. içinde, c. LXXXVII, (Temmuz-Eylül 1967), ss. 248vd.; Albert Nasri Nader, Le Système Philosophique des Mu'tazila (Premiers Penseurs de l'Islam), Beyrut 1956, ss. 208-211; G. F. Hourani, Islamic Rationalism, Oxford 1971, ss. 18, 59.

zın geçersiz olduğunu ve varlıkların hâdis ve kadîm diye ikiye ayrılmasına İbn Küllâb'ın karşı çıkmadığını belirtiyor. Onca bu ayırım zarurî bir ayırımdır; çünkü bizim dış âlem hakkındaki bilgimiz doğrudan doğruya (vasıtasız) idrâke dayanan bir bilgidir; ancak bu bilgiye dayanarak Kadîm'in bilgisine ulaşabiliriz.(22) Buna göre, âlemin bilgisi vasıtasız bir bilgi olduğu halde, Kadîm'in bilgisine ulaşmak için aklî incelemeye (nazar) ve istidlâle başvurmak zorundayız, yani O'nun hakkındaki bilgimiz vasıtalı bir bilgi durumundadır.(23)

Cüveynî, hâdis olan varlıkları ise iki kategoride topluyor: a) Bir mahalle muhtaç olan şeyler. b) Bir mahalle muhtaç olmayan şeyler. Görüldüğü gibi, burada da hâdisle kadîm arasındaki ayrılığın esasını teşkil eden nefy ve ispat metodu söz konusudur.(24) Bu ayrılık sadece bir mahiyet farkıdır. Başka deyişle hâdis olan şey cevherse araz değildir; arazsa cevher değildir; aralarında bir üçüncü dereceden, bir üçüncü ihtimalden söz etmek saçmadır. Bu açıdan bakılınca, Cüveynî'nin bu metodu bize mantıktaki "Üçüncü Halin Bulunmayışı" ilkesini hatırlatmaktadır.(25) Ancak Cüveynî, daha sonra göreceğimiz gibi, hâl nazariyesini kabul ederken bu ilkeden vazgeçecektir. Şüphesiz bu husus onun sisteminde bir tutarsızlığa neden olmaktadır.

Cüveynî metodolojik açıdan bu ayırımı yapınca, geriye "bir mahalle muhtaç olanla, bir mahalle muhtaç olmayan" dediği hâdis varlıklara bir ad vermek kalıyor. Onca, bir mahalle muhtaç olan şey "araz"; bir mahalle muhtaç olmayan şey de "cevher" dir.(26) Böylece Cüveynî, Aristo'nun kategorilerini ikiye indiriyor.

---

22. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 140.
23. Aynı eser, s. 140.
24. Aynı eser, s. 140.
25. Irving M. Copi, Introduction to Logic, New York 1961, ss. 271vd..
26. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 140; K. el-İrşâd, s. 17; K. el-Luma', s. 121. Bâkilânî, Cüveynî'den biraz farklı olarak, hâdisleri (sonradan olma varlıkları) üçe ayırıyor: a) Bileşik cisim (cism mü'ellef); b) atom (cevher münferid); c) cisimler ve cevherlerde bulunan araz. Bk. K. et-Temhîd, s. 41. Öyle görünüyor ki, Cüveynî, cisimler cevherlerin birleşiminden meydana geldiği için, hâdis varlıkları ayırırken, bu ayırımda onları haklı olarak zikretmiyor.

İslâm felsefesinde ve bu felsefenin ana kaynağı olan Aristo'da da "varlık" (vucûd) genellikle ikiye ayrılır: a) Zatıyla varolan veya zatıyla kâ'im olan; b) başkasıyla varolan veya başkasıyla kâ'im olan. Birinciye cevher; ikinciye de araz adı verilir. Arazlar da ayrıca hem başkasında hem de başkası vasıtasıyla varolan ve hem başkasında varolup hem de onun varlığının sebebi olan diye ikiye ayrılır. Bu ikincisi aslında araz olmayıp, cevherle aynı sayılan, ilk maddenin varlığının sebebi olduğu için, cevherdir ve ona sûret adı verilir.[27] Ancak Allah'tan başka etkin kudret ve sebep kabul etmeyen Cüveynî için bu son ayırım kabul edilemez. Onca sadece cevher ve arazlar vardır; sûretin varlığından söz edilemez. Bunun dışında filozoflarla Cüveynî'nin cevher ve araz tanımları arasında büyük benzerlik vardır. Özellikle Gazzâlî'nin bu konudaki ifâdesine başvuracak olursak, bu benzerlik daha da bir açıklık kazanır. Gazzâlî, filozofları naklederken diyor ki: "Varlık bir mahalle muhtaç olan ve bir mahalle muhtaç olmayan şeklinde ikiye ayrılır; birinciye genel anlamda araz adı verilir ve hem sûreti hem de bizzat arazı içine alır; ikincisi ise madde'dir".[28] İbn Meymûn, kelâmcılardan söz ederken, sûreti de araz saydıklarını ileri sürüyor: "Kelâmcılara göre, sadece cevher ve araz mevcuttur; tabi'î sûretler de arazlar sınıfına dahildir".[29] Gazzâlî de Makâsıd'da İslâm kelâmcılarının görüşlerinden söz ederken aynı nokta üzerinde duruyor: "Kelâmcıların görüşüne göre, sûret, mahallin varlığına bağlı bir arazdır".[30] Şunu hemen belirtmek gerekir ki, Cüveynî filozofların bu konudaki görüşlerinden haberdârdır. İrşâd'da bazan "mülhide" adını verdiği filozofların görüşünden söz ederken, "cevher, onların terminolojisinde heyûlâ, arazlar da sûret adını alır" diyor.[31] Ancak Cüveynî'nin filozofların düşüncesine tam olarak nüfûz edemediği anlaşılıyor; çünkü, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, filozof-

27. Gazzâlî, Makâsıd el-Felâsife, c. II, Kahire (tarihsiz), s. 82; Aristo, Metafizik, VII, 3, 1029a 10-12; VIII, 1, 1049a 32-34; V, 8, 1017b 25-26.
28. Gazzâlî, Makâsıd el-Felâsife, c. II, ss. 80-82; kar., eş-Şehristânî, K. el-Milel ve'n-Nihal, neşr.: Fethullah Bedrân, c. II, Kahire 1375/1955, s. 1083.
29. İbn Meymûn, Delâlet el-Hâ'irîn, neşr.: Prof. Dr. H. Atay, Ankara 1975, s. 210.

lara göre sûret, maddeye varlık veren bir ilke olduğu için, ilk maddede bulunmakla beraber, arazlardan farklıdır ve cevher adını alır.

Cüveynî daha sonra bu bölümlemenin zarurî bir bölümleme olup olmadığını; bu iki bölüm dışında bir başka ihtimalden söz edilip edilemeyeceği üzerinde durur. Acaba Allah, cevher ve arazlar'dan başka bir şeyi yaratabilir mi? Buna Cüveynî'nin cevabı kesinlikle "hayır" dır; çünkü Allah sadece mümkünleri yaratmaya muktedirdir; O'nun imkânsızı yaratmaya kudreti yoktur.[32] Burada özellikle kelâm ilmine has "tecvîz görüşü" adını verebileceğimiz önemli bir görüşle karşılaşıyoruz. Bu görüş Cüveynî ve daha sonra Gazzâlî'de iyice yerleşmiştir. İbn Meymûn'un da belirttiği gibi,[33] bu görüşe göre, aklen mümkün (câ'iz) olan her şey Allah için mümkündür; çelişiklerin ise birarada varlığı mantıken imkânsız olduğu için, Allah'ın böyle bir şey üzerinde kudreti olması imkânsızdır; diğer bir deyişle bu, Allah'ın kudreti dışındadır. Daha sonra da göreceğimiz üzere, temelleri Mu'tezile tarafından atılmış olan bu görüş,[34] Cüveynî'den sonra Gazzâlî'nin de temel dayanağını teşkil etmektedir.[35]

Cüveynî'ye göre, mahalle muhtaç olmayan ve aynı zamanda yer kaplamak veya bir hayyizi (yeri) işgal etmek ve arazları kabul etmek gibi cevher nitelikleri de bulunmayan bir hâdisin varlığını düşünmek imkânsızdır; çünkü bir yer işgal etmek cevherin varlığının şartıdır. Cevherin kendisini veya varlığını düşünmek -çünkü onun zatı ve varlığı aynıdır- bir yer işgal ettiğini düşünmekten ayrılmaz. Bu durumda sözü edilen hâdis varlığın cevherle kâ'im olması gerekir ki, bu bizi arazın varlığına iletir.[36] Bu, bir ölçüde Cüveynî'nin dış âlem müşahadesinden ulaştığı

30. Filozoflar ise bu fikri reddederek derler ki: cevher sûret vasıtasıyla varolduğuna ve onun cevherde bir tabiatı, bir zâtı bulunduğuna göre, nasıl olur da sûret cevher olmaz? Bk., Gazzâlî, Makâsıd el-Felâsife, c. II, s. 82.
31. Cüveynî, K. el-İrşâd, s. 23.
32. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 141.
33. İbn Meymûn, Delâlet el-Hâ'irîn, ss. 211 vd..
34. Aklen mümkün olan şeyin Allah tarafından gerçekleştirilmesi de mümkündür görüşü ilk Mu'tezilî kelâmcılardan Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ölm. 235/849)'dan itibaren görülmektedir. O, bu ilke ile olağanüstü (mucizevî) olayları açıklamaktadır. Meselâ, onca Allah, ateşle pamuğu biraraya getirdiği halde, pamukta yanmayı yaratmayabilir. Bk., Eş'arî,

bir sonuçtur. Bunu kısaca şöyle açıklayabiliriz: Âlemdeki bütün değişmeler bize arazlar vasıtasıyla yansıtılır; fakat bu değişmelerin, üzerinde gerçekleştiği ve Cüveynî'nin mahal adını verdiği, kendisi değişmediği halde, arazlar vasıtasıyla değişmelere uğrayan bir de cevher vardır; işte bu cevherin âlemde işgal ettiği bir hayyizi (yeri) bulunmaktadır.

Cüveynî yukarıda ulaştığı sonuca, bir başka açıdan da ulaşıyor: Bu yer kaplamayan ve cevher nitelikleri de göstermeyen hâdis varlık ya bâkîdir (varlığı süreklidir) ya da bekâsı imkânsızdır. Onun bekâsı imkânsız ise, arazların husûsiyetlerine sahip olduğu ortaya çıkar; çünkü arazın husûsiyeti bâkî olmamaktır. Böylece onun cevherle kâ'im olduğunu düşünmek mümkündür. Eğer bu varlık bâkî olsaydı, ancak kendisiyle kâ'im olan bir bekâ ile bâkî olurdu ki, böyle bir şey arazlar için mümkün değildir; bekâ ancak cevherin bir husûsiyeti olabilir.(37)

Böylece Cüveynî, hâdislerin bu şekilde cevher ve arazlara ayrılması konusunda sisteminin nazarî temelini hazırlıyor.

I. CEVHERLER

1. Cevher'in Tanımı

Daha önce cevherin, bir mahalle muhtaç olmayan, bir mahalde de bulunmayan şey şeklinde tanımını görmüştük. Cevher bu tanımıyla arazdan ayrılıyordu. Cüveynî, kelâmcıların genellikle cevher'in tanımında ayrılığa düştüklerini, fakat ayrılığın daha çok ibârede olduğunu belirtiyor.(38) Cüveynî'nin kendi tanımı da dahil olmak üzere, sözünü ettiği bütün tanımlar, cevherin zatına ait bir sıfatla tanımıdır. Dolayısıyla bu tanımlar bize cevheri çeşitli yönleriyle tanıtmakta ve onun hakkın-

Makâlât el-İslâmiyyîn, c. I, İstanbul 1928, s. 298.
35. Gazzâlî'nin bu konudaki görüşü için bk., M. Fakhry, Islamic Occasionalism, Londra 1958, ss. 60vdd..
36. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 141.
37. Aynı eser, s. 141.
38. Aynı eser, s. 142.

da az çok bir fikir vermektedir. Ancak kelâmcıların cevherinin bir bakıma Aristocu filozofların cevherine benzediğini, onun en yüksek cinsi teşkil ettiğini düşünürsek -çünkü kelâmcılara göre de, âlemin esası olarak cevher, bütün araz cinslerini bünyesinde toplayabilir- onun tam bir tanımını yapmanın güç olduğu ortaya çıkar. Bu konuda Aristo'yu nakledecek olursak, "cevherin tam tanımının bulunmadığı bilinmektedir; çünkü tanım bir cins ve bir özel ayırımdan meydana gelmektedir; halbuki cevher en yüksek cins (summum genus) olduğu için, bir tanımın sadece parçasıdır; tanımın parçaları ise tanımdan önce gelir". Aristo, bundan sonra, cevherin mahiyetini açıklamak (resm) için 6 husûsiyetini saymaktadır; ancak konumuz açısından bu altı husûsiyet ya da cevherin altı hassasından sadece ikisi bizi burada ilgilendirmektedir: 1. Cevher zatıyla kâ'imdir; başkasıyla değil; 2. Cevher bir mahalde bulunmaz.[39] Cüveynî'nin zamanında Aristo'nun "tanım" görüşü ve genel olarak mantığı kelâm ilmine henüz girmediği için, bu konu bütün incelikleri ile ele alınmamıştır. Bu nedenle Cüveynî, sadece tanımdan maksadın "açıklama" (beyân) olduğundan söz ediyor. Ancak şu kadarını söylemek gerekir ki, Cüveynî, tanımın tanımlananın özünü (zâtını) vermesi gerektiğinden[40] haberdârdır. Onun cevheri, "mahalle muhtaç olmayan şey"[41] şeklinde tanımlaması, Aristo'nun cevhere ait altı hususiyetten söz ederken, "onun bir mahalde bulunmadığı" şeklindeki açıklamasıyla da uyuşmaktadır. Ayrıca Cüveynî, cevherin bazılarınca, "arazları kabul eden şey"[42] şeklinde tanımını verirken konuya biraz daha açıklık kazandırmakta ve bu tanımı savunurken, "cevherin arazı kabulü, cevherin zâtına (özüne) ait bir niteliktir; çünkü cevher ancak kendinde bulunan bir nitelik dolayısıyla arazları kabul eder ki, bu nitelik nefsî (zâtî) bir niteliktir"[43] demek-

---

39. Aristo'da cevherin tanımları hakkında bk., Sir David Ross, Aristotle, Londra 1966, ss. 23-24.
40. H. W. B. Joseph, An Introduction to Lojic, OUP. 1967, s. 111vd..
41. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 140.
42. Aynı eser, s. 142. Bâkilânî de Temhîd'de (s. 41) cevheri, "araz cinslerinden birini kabul eden şey" şeklinde tanımlıyor.
43. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 142.

tedir.

Cüveynî yine cevherin, zâtî bir nitelik olan,[44] "hayyiz (yer) işgal eden veya yer kaplayan şey" şeklinde tanımını ele alıyor. Onca "yer işgal etme" ve "yer kaplama" (tahayyüz) aklen düşünülebilen bir şeydir (ma'kûl). Buna göre tahayyüzden yer (nâhiyye) ve cihet anlaşılır; yer kaplayan bir şeyin hayyizi, onun kendine tahsis edilmiş cihetidir.[45]

Burada özellikle "yer işgal etme" ve "yer kaplama" nın ma'kûl olduğu sözü üzerinde durmak istiyoruz. Bir şeyin akıl edilmesi ya da akılda bulunması, onun varlığının mutlak olmayıp, göreli olmasını gerektirir. Cevherin tahayyüz niteliği ile şu ya da bu cihette olması, cihetler aklî itibarlar olduğu, başka şeylere nispetle aklen belirlendikleri için, bir münasebetin sonucudur ve dolayısıyla görelidir. Cüveynî, bu görüşe bağlı olarak, "yer kaplama" nın gerçekliğini, onun aklen düşünülebilmesine bağlıyor; çünkü cevher, zâtına ait olan yer kaplama ve yer işgal etme niteliğiyle herhangi bir cihet ya da yönde olabilir. Bu itibarla cevherin, hayyizini (yerini) teşkil eden belli bir yön ya da cihete sahip olması aklî bir imkânın neticesidir; başka deyişle onun şu ya da bu cihette olması aklen mümkündür.

Cüveynî'nin ünlü öğrencisi Gazzâlî, yer kaplamanın cevherin zâtî bir niteliği olduğu hususunda öğretmeninden ayrılmaktadır. Onca tahayyüz (yer kaplama) cevherin zâtî unsuru değildir. Gazzâlî, bu hususu kanıtlamak için, zâtî olan şeyin yok olunca, zâtına ait olduğu şeyin de yok olması gerektiği üzerinde duruyor ve şu örneği veriyor: "Belli bir yeri kaplama, meselâ, Zeyd'in cisminin zâtî unsuru değildir; bu yerin yok olması ve değişmesi Zeyd'in cisminin yok olmasını gerektirmez". Bu nedenle Gazzâlî, yer kaplamayı zâtî bir nitelik değil, zâta eklenmiş, zâtdan ayrı bir nitelik sayıyor.[46] Gazzâlî'yi bu yola iten neden, öyle görünüyor ki, zâtî bir nitelik sayıldığı takdirde hayyizin (yerin) de-

44. Cüveynî, K. eş-Şâmil, ss. 142, 157; K. el-İrşâd, s. 17; K. el-Luma', s. 121.

45. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 142.

46. Gazzâlî, el-İktisâd fî'l-İ'tikâd, neşr.: Prof. Dr. İ. A. Çubukçu-Prof. Dr. H. Atay, Ankara 1962, ss. 29-31.

ğişmesiyle onun ait olduğu zatda da bir değişikliği, hattâ tahayyüz bir cihetle belirlendiği ve dolayısıyla zatdan ayrı bir nitelik olarak bir başka cihetle belirlenmesinin arazın arazla kıyâmı anlamına geleceği için, zâtın yokluğunu gerektirmesidir. Halbuki Cüveynî, cevherin tahayyüz niteliğini, onun kendi zatından ayırmamakta ve tahayyüzü, bir başka metinde görüldüğü üzere,(47) cevherin cirmi (hacmi) ile aynı saymaktadır. Buna göre, cevherin ciheti değişse de, değişmeyen hacmi (cirmi) dolayısıyla ondaki bir yer işgal etme imkânı değişmez.

Cüveynî'nin düşüncesini Gazzâlî'nin yukarıda verdiği örnekle açıklayacak olursak, Zeyd cismi dolayısıyla tahayyüz niteliğini hâizdir; onun şu veya bu cihette olmasıyla cismi değişmediğine göre, tahayyüz niteliği de değişmez. Cüveynî bu noktada bir şeyin cismi dolayısıyla bir mekânı bulunduğunu ileri süren kelâmcı filozof Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî (454-547/1062-1154) 'ye öncülük etmektedir. Bilindiği gibi, Ebû'l-Berekât, Aristocu filozofların mekânı satıhlarla tanımlamalarına karşı çıkmış; onu cismin hacmiyle aynı saymıştır;(48) ayrıca uzam ve hacimden yoksun sırf cevheri de kabul etmeyerek, Aristocuların belirsiz ilk maddesinin cisim olduğunu söylemiştir.(49)

Cevherin yer işgal eden ve yer kaplayan şey şeklindeki tanımı, Eş'arîlerin kendilerine çok şey borçlu oldukları Mu'tezilenin tanımını da ihtiva etmektedir. Bu itibarla Cüveynî, onların tanımına da kısaca değinir. Onlara göre, cevher, "varlık halinde yer kaplayan şeydir". Cüveynî bu tanımdaki "varlık halinde" (fî'l-vucûd) ibâresine dikkati çekerek; onların, şeyin yokluk halinde de (fî'l-adem) cevher olduğunu kabul edip,

47. Cüveynî, K. el-İrşâd, s. 17; K. eş-Şâmil, s. 157. Cüveynî'nin, anlattıklarından, bu konuda Bâkilânî'yi izlediği anlaşılıyor. Bk., Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 156.

48. Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, Kitâb el-Mu'teber, neşr.: Ş. Yaltkaya, c. II, Haydarabad 1938-1939, s. 44.

49. Aynı eser, c. II, s. 10vd..

onun yer kapladığını reddettiklerini belirtiyor.[50]

Öyle görünüyor ki, Mu'tezile'den bir kısmını bu düşünceye iten neden, yokluğun bilinebilir (ma'lûm) bir şey olmasıdır. Yokluk bilinebilen bir şey olduğuna göre, ona dış dünyada bir hakikat atfetmek gerekmektedir. Başka deyişle, Mu'tezileye göre, zihinde var olan her kavramın dış âlemde bir de hakikatının olması gereklidir.

Cüveynî, Mu'tezileden bazılarına ait olan yukarıdaki cevher tanımını, bu tanım şartlı bir tanım olduğu, tanım şartlı olunca tanımlananın da şartlı olması gerektiği için reddetmektedir. Buna göre, cevherin tanımı ve cevherin cevher olması varlığına bağlı olacak[51] ve böylece cevherin yokluk halinde cevher olduğunu söylemek mümkün olmayacaktır.

Burada, kısaca şunu da ilâve etmek gerekir ki, Mu'tezilenin yaptığı gibi, yokluğa bir çeşit varlık atfedip, onu cevher ya da başka bir adla adlandırmak, yokluğu sırf yokluk[52] anlamına alan Cüveynî'nin kabul edemiyeceği bir husustur; çünkü yokluğun bir çeşit varlığı olduğunu söylemek, ezelde Allah'tan başka bir şeyin varlığını ileri sürmek olacaktır ki, bu, akîdenin temeli olan "Allah ezelde mevcuttu ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu" gerçeğinden ayrılmaktır.[53] Aslında ma'dûmu (yok olanı) şey olarak kabul etmek, Mu'tezilenin "tevhîd" akîdesine, yani Allah'tan başka bir kadîm varlık bulunmadığı ilkesine de aykırıdır; çünkü, diyor Cüveynî, Allah'la birlikte başkalarının varlığını inkâr etmek Mu'tezilenin ilkelerinden biridir.[54]

Cüveynî, daha sonra, bazı bakımlardan itirazla karşılayacağı bir başka cevher tanımı üzerinde durmaktadır. Bu tanıma göre, cevher zâtıyla kâ'im olan şeydir. Daha önce de gördüğümüz gibi, bu tanım, Aristo'nun saydığı ve müslüman filozofların da kabul ettiği, cevherin 6 zatî niteliğinden biri olan "zâtıyla kâim olmak" niteliğini hatırlatmaktadır. Ancak

50. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 143.
51. Aynı eser, s. 143.
52. Aynı eser, s. 124; K. el-İrşâd, ss. 21-22.
53. Cüveynî, K. eş-Şâmil, ss. 133-134.
54. Aynı eser, s. 134.

Cüveynî bu tanımı doğrudan doğruya Hristiyanlara atfetmektedir.[55] Onlara göre, cevher zâtıyla kâ'im olduğu gibi, kadîm de zatıyla kâ'imdir; o halde kadîm, yani Allah, cevherdir.[56] Cüveynî, Allah'ın cevher olduğu fikrine itiraz etmektedir; yoksa ona göre de Allah nefsiyle kâ'imdir ve bu noktada Hristiyanlara hiçbir itirazı yoktur. Böylece itiraz konusu anlamdan ibâreye intikal etmektedir. Cüveynî'ye göre, cevher sadece zatıyla kâ'im olduğu ve sadece varolduğu için cevher değildir; onun aynı zamanda bunlardan başka zâtî sayılan tahayyüzü (yer kaplama niteliği) ve arazları kabulü gibi nitelikleri de vardır.[57] Bu son nitelikleri ile cevher, hudûs ifâde edeceğinden, Allah'ın cevher olduğunun söylenmesi haklı görülemez.[58] Ayrıca dilciler de nefsiyle kâ'imden cevheri anlamazlar;[59] onlarca zatıyla ve nefsiyle kâ'im olmak, kendi kendine yetmek (istiklâl) ve muhtaç olmamaktır (adem iftikâr).[60] Ancak şurası açıktır ki, ıstılahda "nefsiyle kâ'im olmak" cevherin de anlamını içermektedir; çünkü Cüveynî, bazı imamların, nefsiyle kâ'im olandan, bir mahalle muhtaç olmayan mevcudu anladıklarını ve bu anlamda cevherin nefsiyle kâ'im olduğunu belirtiyor.[61] Bu durumda Allah'ı cevherden ayırdetmek için "kâ'im bi'n-nefs" sözü açıklanmaya muhtaçtır. Burada Cüveynî, Ebû İshâk el-İsferâ'yînî (ölm. 408/1017)'nin görüşünü naklediyor. Ona göre, diyor Cüveynî, nefsiyle kâ'im olmak, bir mahalle de, bir muhassısa da muhtaç olmamak demektir;[62] başka deyişle nefsiyle kâ'im olan, mutlak olan ve hiçbir şeye muhtaç olmayan (el-ganiyy el-mutlak) varlıktır.[63] Bu anlamda sadece Allah nefsiyle kâ'imdir; çünkü cevher, bir mahalle muhtaç olmayıp, bu manada nefsiyle kâ'im olsa bile, varolmak için kudret sahibi (kâdir) bir muhassisa (belirleyiciye) muhtaçtır.[64]

55. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 143.
56. Aynı eser, s. 572.
57. Aynı eser, s. 571, satır 8-9.
58. Aynı eser, s. 571; kar., K. el-İrşâd, s. 47.
59. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 572.
60. Aynı eser, s. 574.
61. Aynı eser, s. 573.
62. Cüveynî, K. el-İrşâd, s. 33.
63. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 573.
64. Aynı eser, s. 574; kar., K. el-İrşâd, s. 33.

Buraya kadar Cüveynî, cevherin çeşitli nitelikleri üzerinde durarak, onun hakikatını açıklamaya çalıştı. Ancak bütün bu nitelikleriyle cevherin tanımı yine de bir yerde eksik kalmakta ve filozofların cevher tanımıyla karışmaktadır. Bu durumda cevherin kelâmcılarca ayırdedici vasfını ortaya koymak gerekmektedir ki, bu da, cüz (atom) kavramıdır. Cüveynî, "cevherin her cüz" olduğu görüşünü naklederek, bu tanımın diğer tanımlar arasında en güzeli (ahsen el-hudûd) olduğunu belirtiyor.[65] Şüphesiz cevherin bölünmeyen cüz şeklindeki Cüveynî'nin de katıldığı bu tanım, çeşitli yönleriyle onun, sistemini, filozoflardan tamamıyla farklı bir temele dayandırma gayretini göstermektedir.

2. Cevher-i Ferdin (Atomun) İspatı

Cevher sözü farsçadan arapçaya geçen bir kelimedir. Farsçada "değerli taş" anlamına gelen bu kelime,[66] arapçada genellikle "madde" anlamında kullanılmıştır. Solomon Pines'in de işâret ettiği gibi, kelâmcılar bir şeyin cüzlerinden her birini adlandırırken, o şeye delâlet eden sözü aynen kullandıkları için, "cüz" (atom) görüşü hâkim olunca, önceleri madde anlamına gelen "cevher" kelimesini "cüz" anlamında da kullanmışlardır.[67] Kelâmcıların izlediği bu yol, onların genel eğilimleri ile uyum halindedir. Onlarca bütünün sahip olduğu bütün niteliklere, onun cüzleri de bütünüyle sahiptir. Bu durumda bütünle parçaları arasında bir fark bulunması imkânsızdır.[68] Gerçek olan bütünün niteliklerini kendisinde toplayan ferdlerdir. Bu nedenle bütüne verilen adı, bütünün bir parçasına vermek de mümkündür. Burada, açıkça görüleceği üzere, cins, tür gibi bir takım mantıkî kavramların inkârı göze çarpmaktadır; buna göre, tümel kavramlar aklî bir takım itibarlardır; gerçeklikleri yoktur; gerçeklikleri olan sadece tikellerdir. Bütün bunlar, kelâmcıların madde

---

65. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 142.
66. D. B. Macdonald, Continuous re-creation and atomic time in Muslim scholastic theology, Isis, c. IX, 1925, ss. 328vd..
67. S. Pines, Mezheb ez-Zerre inde'l-Müslimîne, ar. çev.: M. Ebû Rîde, Kahire 1365/1946, ss. 3-4.
68. Aynı eser, s. 4.

anlamına gelen cevheri, sonraları "atom" anlamında yaygın bir terim olarak kullanmaları hususunda bize yeterli ipucunu vermektedir.

İlk müslüman kelâmcıların atom görüşleri hakkındaki bilgiler bize ancak fragmanlar halinde ulaşmıştır. Bu konudaki en eski kaynaklar, Eş'arî (ölm. 324/936)'nin Makâlât el-İslâmiyyîn'i,[69] Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî (ölm. 460/1067)'nin Arâ' el-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn fî Mesâ'il el-Cevhere'si ve el-Hayyât (ölm. 290/902)'ın Kitâb el-İntisâr'ıdır.[71] eş-Şehristânî (ölm. 548/1153), İbn Hazm (ölm. 456/1063) ve Abd el-Kâhir el-Bağdâdî (ölm. 429/1037)'nin eserleri ise meselelere daha çok belli bir mezhebin görüş açısından bakan eserlerdir.

Eş'arî'nin yaşadığı devirde "atom" sözüne karşılık olarak müslümanların kullandığı terimler "cüz" (el-cüz),[72] parçalanmayan cüz (el-cüz' ellezî lâ-yetecezze'),[73] tek cüz (el-cüz' el-vâhid),[74] tek cevher (el-cevher el-vâhid),[75] ve bölünmeyen tek cevher (el-cevher el-vâhid ellezî lâ-yankasımu)[76]'dir. Ancak "cevher" ve "el-cevher el-ferd" deyimi kelâmcılar arasında diğerlerinden daha yaygın bir terim olarak yerleşmiştir. Tek başına "cevher" kelimesini kullandıkları zaman bile, onu Aristocuların anladıklarından farklı bir anlama aldıkları kolaylıkla anlaşılır. Diğer terimleri, özellikle "cüz", "bölünmeyen cüz" ve "parçalanmayan cüz" terimlerini, cevherin anlamını açıklamak amacıyla cevherle birlikte kullanırlar. Cüveynî'nin Şâmil'i bu konuda bize bir fikir verebilecek niteliktedir.[77]

Öyle görünüyor ki, atom (cevher-i ferd) görüşü, kelâmcılar arasında III/IX. yüzyılın ortalarında, İslâm Aristoculuğunun karşısında yer alan bir görüş olarak, tamamıyla yerleşmiştir. H. 324/M. 936 yılında ölen Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin itikâdî mezhepler hakkındaki eseri, Makâlât el-İslâmiyyîn'de bize bildirdikleri bu hususu kanıtlamaktadır.

69. Eş'arî, Makâlât el-İslâmiyyîn, Dâr el-Fünûn İlâhiyat Fak. Yay., c. I, İstanbul 1928. Bu eser, daha sonra H. Ritter tarafından tam olarak yayınlanmıştır, İstanbul 1930.
70. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, Kitâb el-Mesâ'il, neşr.: Arthur Biram, Berlin 1902.
71. el-Hayyât, Kitâb el-İntisâr, neşr. ve fr. çev.: Albert Nasri Nader, Beyrut, 1957.
72. Eş'arî, Makâlât el-İslâmiyyîn, Dâr el-Fünûn İlâhiyat Fak. Yay., İstanbul 1928, s. 287.

Vâsıl b. Atâ (ölm. 131/749)'nın çağdaşı ve ilk Mu'tezile kelâmcılarından biri olan Dırâr b. Amr'ın cevher ve araz görüşüne ilk olarak karşı çıktığı bilinmektedir. Eş'arî'nin anlattıklarına göre, Dirâr, cismin birleşmiş ve biraraya gelmiş arazlardan ibâret olduğu fikrindedir. Arazlardan teşekkül eden cisim ise başka arazların mahalli olur.[78] Öte yandan M. Watt, Free Will and Predestination in Early Islam adlı eserinde cevherin mahiyetinden söz ederken, Makâlât'da Dirâr'a atfedilen "cisimlerden farklı olan arazların iki anlık (zamâneyn) süresi olmadığı"[79] görüşünü nakledereк, bunun belki de atom nazariyesinin başlangıcına işâret ettiğini belirtmektedir.[80] Dirâr'ın H. II/M. VIII. yüzyılda, daha sonra Sünnî kelâmcılarca da benimsenecek olan cevher ve araz ikiliğine karşı çıkarak, sadece arazların ve arazlardan meydana gelen cisimlerin varlığını kabul etmesi, Dirâr'dan önce bu görüşün varlığını ortaya koymaktadır. Nitekim M. Şemsettin Günaltay, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" adlı makalesinde, kaynak göstermeden, cevher ve araz bahsini ilk defa ortaya atan şahsın Ca'd b. Dirhem (ölm. 124/741) olduğunu;[81] cevher ve araz esaslarına göre âlemin hudûsunu ispat fikrinin ilk önce onun

73. Eş'arî, Makâlât.., ss. 287, 295, 300, 301, 303.
74. Aynı eser, ss. 303, 306.
75. Aynı eser, ss. 293, 297.
76. Aynı eser, ss. 293, 297, 298.
77. Bk., Cüveynî, K. eş-Şâmil, ss. 143vdd..
78. Eş'arî, Makâlât.., s. 291.
79. Aynı eser, s. 345.
80. M. Watt, Free Will and Predestination in Early Islam, Londra 1948, s. 105.
81. M. Şemseddin (Günaltay), Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi, Dâr el-Fünûn İlâhiyat Fak. Mecmuası, sene I, sayı 1,(Kasım 1925), s. 82.

tarafından ortaya atıldığını; daha sonra ise Cehmiye, Mu'tezile ve özellikle Mu'tezileden Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ölm. 235/849)'ın bunu sistematik bir nazariye şekline koyduğunu ileri sürmektedir.[82] Buna göre, İslâm dünyasında kelâmcıları yakından ilgilendiren cevher ve araz görüşünün oldukça erken bir tarihte doğduğunu söyleyebiliriz. Bu tarihi, Majid Fakhry ile birlikte, H. II/M. VIII. yüzyılın başları olarak saptamak mümkündür.[83] Ancak o yıllarda bu nazariyenin belli bir zümrenin görüşü olarak tutarlı bir sistem içine yerleştirildiğini söylemek imkansızdır. Üstelik ilk devirlerdeki İslâm atomculuğu hakkında kaynakların bize verdiği bilgilerin azlığı ve görüşlerin bir bütünlük arzetmekten uzak oluşu, bu konuda kesin bir sonuca ulaşmamızı güçleştirmektedir. Bununla birlikte atom nazariyesinin İslâm kelâmında kesin şeklini, daha önce de belirttiğimiz gibi, H. III/M. IX. yüzyılda almaya başladığı görülmektedir. Ayrıntılardaki bazı ayrılıklara rağmen, Mu'tezile kelâmında Ebû'l-Huzeyl (ölm. 235/849), el-İskâfî (ölm. 240/854), el-Cubbâ'î (ölm. 303/915), Ebû'l-Huzeyl'in çağdaşı Mu'ammer (ölm. 220/835) ve Hişâm el-Fuvatî (ölm. 218/833) ile Abbâd b. Süleymân (ölm. tak., 250/864) atom nazariyesinin sistemleştirilmesinde emeği geçenler olarak zikredilebilir. Eş'arî de bunların atom görüşüne bağlı kelâmcılar olduğunu belirtiyor.[84]

Cüveynî, kaynağını atomcu Mu'tezilî yazarlardan alan bir cevher görüşüne bağlı olduğu ve cevheri atomla aynı saydığı için, bu görüş üzerinde etraflı bir şekilde durma gereğini duymaktadır. Önce bütün müslümanların ittifakla kabul ettikleri bir hususu belirtmekle işe başlamaktadır. Şüphesiz Cüveynî, "bütün müslümanlar" derken cevher-i ferd görüşünü reddedenleri, bunların dışında saymaktadır. Kendisinin de dahil olduğu müslümanlar zümresine göre, cisimlerin bölünmesi, onlar ferdler halini alıncaya kadar devam eder ve sonludur; ancak her parçalanmayan cüzün (atomun) ucu, sınırı ve bilinen bir başka cüzü yoktur; bu cüz ayırdedilemez de.

82. Aynı makale, s. 83.

83. M. Fakhry, Islamic Occasionalism, Londra 1958, s. 34.

84. Eş'arî, Makâlât.., ss. 288vd.. Eş'arî müslümanlar arasında cevher görüşünü incelerken Hristiyanların, filozofların (mütefelsife) ve Aristo taraftarlarının cevher görüşünü de zikretmektedir. Hristiyanlarla ilgili olarak, Cüveynî'nin de üzerinde durduğu, cevherin "zatıyla kâ'im bir şey olduğu; her zâtıyla kâ'im olanın cevher, her cevherin de zâtıy-

Cüveynî, geometri bilginlerinin (el-müte'ammikûn fî'l-hendese) bu görüşü kabul ederek, cüzü nokta anlamına aldıklarını ileri sürüyor.[85] Bu durumda atomun da, nokta gibi, boyutlardan yoksun olması, yani uzunluk, genişlik ve derinliğinin olmaması gerekir. Her ne kadar S. Pines, boyutlardan yoksun nokta mesâbesinde bir bölünmeyen cüz (atom) görüşünün ilk kelâmcılarda varlığını imkânsız görüyorsa da, kaynaklar Ebû'l-Huzeyl, Mu'ammer ve Hişâm el-Fuvatî'nin bu görüşte oldukları konusunda açıktır. Onlara göre, boyutları olan sadece cisimdir.[86] Özellikle Ebû'l-Huzeyl, bölünmeyen cüzün, uzunluğu, genişliği, derinliği olmadığı, onda birleşme ve ayrılma bulunmadığını söylerken bu hususa açıkça işâret etmektedir. Ebû'l-Huzeyl, bu durumuyla tek başına atomun duyularla idrak edilemiyeceği, ancak Allah'ın bizde onun için bir idrak, bir görme yaratabileceğini[87] ileri sürer. Atomların boyutlarının olmaması ve bu durumuyla "nokta" ile aynı sayılması, daha ilk kelâmcılardan itibaren benimsenmiş olması, hiç de şaşırtıcı değildir; çünkü ucu ya da sınırı olmak, ister istemez, bölünmeyi gerektirecektir; dolayısıyla atom ancak ucun ya da sınırın kendisi olabilir.[88]

---

la kâ'im olduğunu" (Makâlât.., s. 292) ileri sürüyor. Buna yakın bir tanım olan, "cevherin zâtıyla kâ'im ve zıtları kabul eden şey" (Mak., s. 293) olduğu hususunu bazı filozoflara atfediyor. Aristo taraftarlarını ise cevherin aynı cinsten olup olmadığı konusundaki görüşleri ile ilgili olarak zikrediyor. Onlara göre, diyor Eş'arî, âlemin cevheri bir tek cevherdir; ancak onda bulunan arazlar vasıtasıyla farklılık ve benzerlik gösterir. (Bk. Mak., s. 294).

85. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 143.
86. Eş'arî, Makâlât.., ss. 288vd..
87. Aynı eser, ss. 300-301.
88. Atomun nokta ile aynı sayılması, eski Yunan atomcularından Leucippos ve Democritos'da yoktur. Onlar matematiksel bölünmezliği değil, fiziksel bölünmezliği kabul ederler. Bk. J. Burnet, Greek Philosophy, New York 1968, s. 78. Müslümanların atom nazariyesi genellikle Yunan

Ancak atomu matematikteki nokta gibi ele almak, filozofların sadece tasavvurda (vehmde) varolduğunu söyledikleri bir kavramın gerçekte de varlığını ileri sürmek, bazı sorunlar doğurmaktadır: Atomun, nokta

---

atomculuğuna bağlı görülmüştür. Ünlü Yahudî filozofu İbn Meymûn (Maimonides) müslümanlarınki ile Yunanlıların "cüz" (atom) görüşü arasındaki benzerlik üzerinde durmuştur (Bk., Delâlet el-Hâ'irîn, s. 184). Fakat Fahr ed-Dîn er-Râzî ve Şîrâzî gibi sonraki müslüman yazarlar, her iki nazariyeyi birbirinden ayırmışlardır. Onlar diyorlar ki: Democritos sadece fiilen bölünmeyi inkâr etmiştir, vehimdeki bölünmeyi değil; çünkü atom sertliği dolayısıyla bölünmeyi kabul etmez. Kelâmcılar ise bölünmeyen cüzlerin vehimde bölünebileceğini inkâr etmişlerdir. Böylece görülüyor ki, her iki nazariye arasında esaslı bir ayrılık vardır. (Şîrâzî, el-Esfâr el-Erba'a, c. I, Tahran 1282, s. 427; Râzî, el-Mebâhis el-Maşrıkiyye, c. II, Haydarabad 1343, s. 10). Râzî, ayrıca, Democritos'un görüşünün filozoflar arasında cismin bölünmesi ile ilgili görüşlerinden biri olduğunu belirtiyor. Filozoflar arasında yaygın olan ikinci görüş, Aristo'nun görüşüdür. Râzî, filozoflarınki dışında 3 ayrı görüşten daha söz ediyor ki, bunlar Nazzâm'ın, Şehristânî'nin ve kelâmcılardan "cüz" nazariyesine bağlı olanların görüşleridir. Görüşlerden birinin Şehristânî'ye mal edilmesi, öyle görünüyor ki, onun "Mes'ele fî İsbât el-Cevher el-Ferd" adlı risâlesinde anlattıklarının kendisine ait olduğu düşüncesinden doğmaktadır. Şehristânî bu risâlede Aristocu filozofları tenkit ederken, aynı zamanda onların fikirleri ile kelâmcılarınki arasında bir benzerlik ve yakınlaşma sağlamaya çalışır. Şehristânî'nin filozofları tenkidinde temel olarak aldığı husus, ittisâl ve infisâl (süreklilik ve süreksizlik) fikridir; çünkü onlar "ilk madde" ile "cismânî sûreti" ayırırlarken ittisâl ve infisâlden ibâret olan iki zıt sûretin bir mahalli olduğu, mahiyeti bakımından ittisâle dayanan cismânî sûretin bu mahal olamıyacağını; dolayısıyla bu mahallin "ilk madde" olabileceğini ileri sürerler (Bk. İbn Sînâ, K. en-Necât, ss. 328vd.; H. A. Wolfson, Crescas' Critique of Aristotle, Camb. Mass. 1929, ss. 591vd..). Şehristânî'nin anlattıklarına göre, ittisâl ve infisâl iki zıt şeydir; cisim belli bir ölçüde infisâl kabul edince, aynı ölçüde ittisâli de kabul etmesi gerekir. Eğer cisim sonsuzca bölünebilir, yani sonsuz miktarda infisâl kabul ederse, sonsuz ölçüde ittisâle de sahip olması gerekir; fakat sonsuz ölçüde ittisâle sahip olan cisim, büyüklük ve bütün boyutları yönünden sonsuzdur ki, bu imkânsızdır. O halde cismin sonsuz cüzlere bölünebileceği görüşü, bu bölünme ister kuvve ister fiil halinde olsun, ancak saçma bir görüş olabilir ve aklın deliline karşı koyan vehmin bir işi olduğunu düşünmemiz gerekir. Bu, âlemin dışında belli bir mekânın bulunduğu görüşüne benzer. Bu son hususu Aristocular da reddetmektedir. Bu durumda Aristocuların metodlarını esas olarak alsak bile, cismin ancak sonlu bir miktar ittisâl ve infisâl

gibi, bir büyüklüğü yoksa, büyüklüğü olmayan şeylerin birbirine eklenmesinden büyüklüğü olan bir cisim nasıl meydana gelecektir? Onun bir büyüklüğünün olması ise uclarının olmasını gerektirecek ve bu da bölünmeyen cüzün bölünmesi demek olacaktır.(89)

Daha önce de gördüğümüz gibi, Cüveynî atomun bir hacmi, bir cirmi olduğu görüşündedir.(90) Ayrıca aynı görüşü Bâkilânî'ye de atfetmektedir.(91) Cevherin, böylece, bir büyüklüğü olunca, onun bölünebileceğini kabul etmek gerekmeyecek midir? Öyle görünüyor ki, Cüveynî, büyüklüğü olduğu halde, cevher-i ferdin bölünmesini kabul etmemektedir; çünkü nasıl nokta bölünemezse, atom da, büyüklüğü olduğu halde, bölünemez. Burada Cüveynî'nin,

---

kabul edebileceği ve bu sebeple bölünmenin hem kuvve hem de fiilde belirli bir noktada duracağı sonucuna varmamız gerekir (Bk., Nihâyet el-İkdâm fî İlm el-Kelâm, neşr.: A. Guillaume, Londra 1934, ss. 512-514). Râzî, Kitâb el-Erba'în'de (Haydarabad 1353, s. 253) cisimlerin bölünmesi ile ilgili yukarıdaki 4 görüşü tekrarlıyor: a)Duyularla algılanan cismin sonlu cüzlerden mürekkep olduğunu ve bu cüzlerden her birinin herhangi bir şekilde bölünemiyeceğini ileri sürenlerin görüşü ki, kelâmcılardan çoğu bu fikirdedir. b) Cisimlerin fiilen sonsuz parçalardan mürekkep olduğunu söyleyen Nazzâm'ın görüşü. c) Cisim kendi zâtında birdir; sonsuzca bölünmeyi ancak küçüklük bakımından bir sınırı bulunamıyacağı anlamında kabul eder; fakat bölünmelerden elde edilen parçalar daima sonludur. Râzî bu görüşü filozofların büyük çoğunluğuna mâl ediyor. d) Basit cisim kendi zatında birdir; fakat sonlu olarak bölünmeleri kabul eder. Râzî, bu görüşe kimlerin tâbi olduklarını söylemiyor. Ancak bunun Şehristânî'ye mâl edilen görüş olduğunu söyleyebiliriz. Curcânî ise Mevâkıf Şerhinde önce 4 görüşten söz ediyor. Bunlar: a)cismin her bakımdan sonlu cüzlerinin olduğunu ileri süren kelâmcıların görüşü; b) cismin fiilen sonsuz cüzlerinin bulunduğunu ileri süren Nazzâm ve ilk filozoflardan Aneksâfrâtîs'in (Anaxagoras olsa gerek) görüşü; c) cisimde kuvve halinde de sonlu cüsler olduğunu ileri süren Şehristânî'nin görüşü;ve d) cismin fiilen sonlu, kuvve halinde ise sonsuz cüzleri olduğunu ileri süren filozofların görüşüdür. Curcânî, bunlara bir görüş daha ekliyor ki, o da basit cismin fiilen bölünmeyen, fakat faraziyede bölünebilen küçük cisimlerden meydana geldiğini ileri süren Democritos'un görüşüdür. Bk., Curcânî, Şerh el-Mevâkıf, c. II, İstanbul 1311, ss. 357-358.

89. Aristo bu nedenle cevher-i ferd görüşüne itiraz etmektedir. Bk., Fizik VI, I, 231b.

90. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 157. Luma'da cevheri "hacmi olan her şey" şeklinde tanımlamaktadır. Bâkilânî de K. el-İnsâf'da (neşr.: Kevserî, Kahire 1369/1950, s. 15) cevheri "hayyizi olan şeydir" şeklinde tanım-

sonsuzca bölünmenin doğuracağı paradokslardan ve aynı zamanda büyüklüğü olmayan atomların ancak tedâhül edebileceği, tedâhül sonunda ise büyüklüğü olan cismin oluşamıyacağı güçlüğünden kurtulmak için, atoma bir çeşit büyüklük atfetmek zorunda kaldığı görülmektedir. Ayrıca Kur'ân'da geçen bazı âyetler de sonsuzca bölünmenin kabulünü imkânsız kılmaktadır: "O (Allah), her şeyi bir bir sayar" (Cinn, LXXII, 28). "Allah her şeyi bilgisiyle kuşatandır" (Fussilet, XLI, 54).(92) Bağdâdî, sonsuzca bölünmeyi kabul eden Nazzâm'ı reddederken birinci âyeti zikretmekle, müslüman kelâmcıların genel eğilimlerini de bir bakıma belirlemiş oluyor. Bağdâdî, Nazzâm'(ölm. 231/846)'a karşı diyor ki: "Sen Kur'ân okuyan birisin. Kur'ân'da "O, her şeyi bir bir sayar" (Cinn, LXXII, 28) denmektedir. Eğer yaratıkların her cinsinin cüzleri Allah'ın yanında sınırlı olmasaydı, onları (âyette belirtildiği gibi) sayıya vuramazdı".(93)

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, Cüveynî'nin düşüncesinin temelinde süreklilik fikrinin inkârı yatmaktadır. Âlemi meydana getiren atomlar, aritmetikteki birlerle karşılaştırılabilir; ancak atomlar âlemin maddî birimleri olduğu için, büyüklükleri dolayısıyla, birleşerek cisimleri meydana getirirler. Cisimler ise bölünerek, sonunda parçalanmayan bir'de son bulurlar. Kelâmcıların filozoflardan ayrıldıkları önemli noktalardan biri budur. Filozoflar genellikle madde, zaman ve hareketin sürekliliğini kabul ettikleri, sürekli ve süreksiz olmak üzere iki türlü nicelik kabul ettikleri halde, kelâmcılar sadece süreksiz nicelik fikrine bağlanırlar.

Filozofların süreklilik fikri, kuvve halinde sonsuzca bölünmeyi kabul etmelerinin ana sebebidir. Cüveynî, filozofların çoğunun, cisimlerin (ecrâm) sonsuzca bölünebileceği düşüncesinde olduklarını ileri sürüyor.

91. Cüveynî, cevherin tahayyüzünden söz ederken, Kâdî Bâkilânî'nin, "cevher bir büyüklüğü olan şeydir (mâ lehu hazzun min el-mesâha) dediğini ileri sürüyor. Bk. K. eş-Şâmil, s. 156.

92. Birinci âyet, Bağdâdî'nin el-Fark'ında (el-Fark beyn el-Firak, Kahire 1328/1910, s. 123) Nazzâm'a karşı naklî delil olarak ileri sürülür. Bağdâdî, İbn er-Râvendî (ölm. tak. 298/910)'nin Nazzâm'a yönelttiği iddialara dayanarak, her cüzün sonsuzca bölünebileceği görüşünün altında, Yüce Allah'ın âlemin bütün cüzlerini ilmen kuşatamıyacağı görüşünün yattığını, fakat Kur'ân'da Allah'ın "her şeyi bir bir sayacağına"

rer. Ona göre, filozoflara intisap eden Nazzâm (ölm. 231/846) da bu görüştedir.[94]

Burada Nazzâm'ın bu konudaki düşüncesi üzerinde biraz durmak gerekmektedir. Son yazarlar, meselâ, İbn Sînâ, Tûsî, Fahr ed-Dîn er-Râzî, Îcî, Curcânî ve Şîrâzî, Nazzâm'ı, cisimlerin fiilen sonsuzca bölünebileceği görüşüyle filozoflardan ayırırlar.[95] İlk yazarlar ise Nazzâm'ın filozoflardan mülhem olduğu hususunda aynı görüştedirler. Şehristânî,[96] "Nazzâm, parçalanmayan cüzün nefyi hakkında filozoflara uydu ve tafra (sıçrama) nazariyesini ortaya attı" diyor. Aynı hususu Abd el-Kâhir el-Bağdâdî de el-Fark'ında ileri sürerek diyor ki: "Nazzâm, Hişâm (b. el-Hakem) ve filozoflardan parçalanmayan cüzün iptali hakkındaki görüşünü aldı ve bunun üzerine tafra nazariyesini binâ etti".[97] Nazzâm'ın görüşünü aydınlatmak

---

işâret edildiğini belirtmektedir. Şüphesiz böyle bir görüş, Bağdâdî ve bu delili benimseyen diğerlerinin Allah'ın ilminin sonlu olduğu sonucuna varmalarını gerektirecektir.

Buna benzer bir delil, İntisâr'da (s. 17) Ebû'l-Huzeyl adına zikredilir. Bu delilde her iki âyet de naklî delil olarak kullanılmıştır. Ancak Bağdâdî büyük bir ihtimalle bu delili Eş'ârî'den almıştır. Eş'arî "Risâle fî İstihsân el-Havz fî'l-Kelâm" (bk., R. J. McCarthy, The Theology of al-Ash'arî, Beyrut 1953, ar. s. 92; ing., s. 127) adlı eserinde diyor ki: "Cismin bir sonu olduğu ve cüzün (atomun) bölünemiyeceği esası Yüce Allah'ın şu âyetine dayanır: "Biz her şeyi apaçık bir kitapta bir bir saymışızdır" (Yâ-sin, XXXVI, 12; kar., Cinn, LXXII, 28). Sonsuz olanı saymak imkânsızdır". Ayrıca Eş'arî, bölünmenin bölünmeyen bir şeyde son bulması gerektiği hususuna hadîslerden de delil getirmeye çalışır ve der ki: Kelâmcıların hâdis olan şeylerin öncesi olduğu hususundaki görüşlerine ve kendisinden önce hareket olmayan bir hareket, kendisinden önce gün olmayan bir gün bulunmadığını ileri süren Dehriyeye karşı ileri sürdükleri delillerine ve sonsuzca yarısı olmayan hiçbir cüz bulunmadığını ileri sürenlere karşı söylenecek söze gelince, bu husustaki dayanağı Peygamberin şu sünnetinde buluruz: "Ne bulaşıcı bir hastalık, ne de kötü talih diye bir şey vardır". Peygamberin bu sözüne karşılık bedevî şu soruyu sordu: "Öyleyse uyuz develerle karışan ceylân gibi develere ne oldu?" Peygamber şöyle cevap verdi: "Hastalığı onlara önce kim bulaştırdı?" Bedevî, bu aklî delil karşısında ses çıkaramadı. (Bk., Aynı eser, ss. 91-92. ing. 125-126).

93. Bağdâdî, Usûl ed-Dîn, İstanbul 1346/1928, s. 36.
94. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 144.
95. Bk., M. Ebû Rîde, İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm, Kahire 1365/1946, ss. 119vd.. Özellikle Şîrâzî, Nazzâm'ın, cismin sonsuzca bölünmeleri kabu-

üzere Makâlât ve Kitâb el-İntisâr'a bakacak olursak, verilen bilgiler kesin bir sonuca varmamızı güçleştirmektedir. Makâlât'da belirtildiği üzere Nazzâm'a göre, "cüzü olmayan bir cüz, parçası olmayan bir parça, yarısı olmayan bir yarım yoktur; cüzün sonsuzca (ebeden) parçalanması mümkündür; onun parçalara ayrılmasının sonu yoktur".[98] Makâlât'da hemen biraz sonra bazı filozofların görüşlerinden söz edilerek şöyle denmektedir: "Cüz parçalanabilir; onun parçalanmasının fiilen bir sonu (gâye) vardır; fakat kuvve ve imkân bakımından onun bölünmesinin sonu yoktur".[99] Bu iki parçadan anlaşılacağı üzere, Nazzâm'ın görüşü ile filozoflarınki arasında hemen hemen hiçbir fark yoktur; çünkü Nazzâm, "cüzün sonsuzca parçalanmasının câ'iz (mümkün) olduğunu" söylerken, büyük bir ihtimalle onun kuvve halinde sonsuzca bölüneceğini söylemek istemektedir.

Kitâb el-İntisâr sahibi ise, Nazzâm'ın kuvve halinde sonsuzca bölünmeyi kabul ettiği düşüncesindedir; çünkü orada Nazzâm'ın görüşü olarak nakledilen metne göre, "her yarının kuvve halinde iki yarısı ve her cüzün de bir çok cüzleri vardır".[100] Üstelik Hayyât, Nazzâm'ın "tafra" görüşünü de zikretmemektedir.[101] Bu durumda Nazzâm'ın, filozoflar gibi,

lü hususunda hukemâ'ya (filozoflara) uyduğunu, fakat Nazzâm ve Mu'tezileden diğerlerinin kuvve ile fiil arasında bir ayırım gözetmediklerini belirtiyor. Bk., el-Esfâr, c. I, s. 436.

96. Şehristânî, Kitâb el-Milel ve'n-Nihal, c. I, Kahire 1370/1951, s. 81.

97. Bağdâdî, el-Fark.., s. 113. Nazzâm'ın "tafra" görüşünü ortaya attığı hususunda başka kaynaklardan da bilgi edinebiliyoruz. İbn el-Murtazâ, Kitâb el-Münye ve'l-Emel (neşr.: T. W. Arnold, Haydarabad 1316/1902, s. 29) adlı eserinde şunları anlatıyor: Nazzâm, cüz konusunda Ebû'l-Huzeyl ile münazarada bulundu. Ebû'l-Huzeyl bu münazarada ilk olarak Nazzâm'ı şaşırtan karınca ve bakla meselesini ortaya attı. Nazzâm, uzun süre düşündükten sonra, dedi ki: Karınca baklanın bir kısmını sıçrar, bir kısmını da kateder. Ebû'l-Huzeyl ise buna şu şekilde karşılık verir: "geçilmeyen şey nasıl katedilir?"

Ebû Muzaffer el-İsferâ'yînî, bu meseleye eserinde açıklık kazandırmak için diyor ki: Bu meselede Ebû'l-Huzeyl, Nazzâm'la tartıştı ve dedi ki: Eğer cismin her cüzünün sonu olmasaydı, karınca baklanın bir ucundan ötekine varamazdı. Nazzâm bunun üzerine dedi ki: Karınca baklanın bir kısmını sıçrar, bir kısmını da kateder. Bk. et-Tabsîr fî'd-Dîn, neşr.: Kevserî, Kahire 1359/1940, s. 43. Ayrıca Bağdâdî ve İsferâyînî, Nazzâm'ın gençliğinde Tekâfu' el-Edillecilerden olan Seneviyye ve Sümeniyye ile yakınlık kurduğunu; olgunluk çağında ise filozofların mülhidleriyle tanıştığı ve Hişâm b. el-Hakem'le ilişki kurduğunu belirti-

matematikteki sürekli nicelik fikrinden hareket ederek bu sonuca ulaşmış olması gerekir.

Nazzâm'ın düşüncesine karşı yapılan eleştiriler genel olarak onun fiilen sonsuzca bölünmeyi kabul ettiğine işâret etmektedir. Cüveynî'nin Nazzâm'ı eleştirisi de onun bu görüşüne karşı yöneltilmiştir ve sonsuzun geçilemeyeceği esasına dayanır. Cüveynî bu hususu kanıtlarken diyor ki: Basit bir cismin bir ucundan ötekine doğru bir karıncanın hareket ettiğini düşünelim. Karınca cismin öteki ucuna varınca, biliriz ki, o cismi bir baştan bir başa geçmiştir ve cismin basit cüzlerini geride bırakmıştır. Eğer cismin cüzleri sonsuz sayıda olsaydı, onu katedip, öteki ucuna vardığı tasavvur edilemezdi. Cüveynî, bu kanıtına şu soruyu ekliyor: Eğer kateden şey sonlu, katedilen de sonsuzsa, sonlunun sonsuzu geçtiği nasıl düşünülebilir?[102] Aynı kanıtı ufak bir değişiklikle Şehristânî'nin el-Milel'inde de buluyoruz. Şehristânî diyor ki: Karınca çölü bir baştan

---

yorlar. Bk., Bağdâdî, el-Fark.., s. 113; İsferâ'yînî, et-Tabsîr.., s. 43.

98. Eş'arî, Makâlât.., s. 304.

99. Aynı eser, s.304.

100. el-Hayyât, el-İntisâr, s. 32.

101. Alî Mustafa el-Gurâbî, Hayyât'ın İntisâr'da anlattıklarını esas alarak, Nazzâm'ın filozoflar gibi kuvve halinde sonsuzca bölünmeyi benimsediğini ileri sürer ve "tafra" görüşünü bu konuda bir engel olarak görmez. Ona göre, Nazzâm "tafra" görüşünü sonsuzca bölünmeyi kabul eden bir cüz farzedildiği takdirde bir çözüm yolu olarak önerir. Yoksa "tafra" Nazzâm'ın, nazariyesini üzerine kurduğu bir görüş değildir. (Ta'rîh el-Firak el-İslâmiyye, Kahire 1948, ss. 202, 206 ve 207). Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki, bu konuda kaynaklarımızın tutarlı olmayışı, kesin bir sonuca varmayı güçleştirmektedir.

102. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 144.

bir başa geçince, sonsuzu katetmiş olur; fakat sonlu olan bir şey sonsuzu nasıl geçebilir?(103) Cüveynî ve Şehristânî'nin Nazzâm ve filozoflara karşı yönelttikleri bu delil, basit bir cismin sonsuz cüzlerden teşekkül ettiği takdirde geçilemiyeceği ile ilgilidir. Onların buradan varmak istedikleri sonuç, açıkça ifâde edilmemiş olmakla birlikte, cismin geçi-

103. Şehristânî, el-Milel.., c. I, s. 81. Fiilen sonsuz cüzlerden meydana gelen bir mesâfenin geçilemiyeceği hususunda Fahr ed-Dîn er-Râzî, Kitâb el-Erba'în'de cevher-i ferdi (atomu) kabul edenlerin görüşü olarak şunları belirtiyor: Mesâfe sonsuz cüzlerden mürekkep olsaydı, onun bir ucundan öteki ucuna ulaşmak, ancak yarısına vardıktan, yarısına ulaşmak da onun 1/4'üne vardıktan sonra mümkün olurdu ki, böyle bir durum sonsuz cüzlerden teşekkül eden bir mesâfenin geçilemiyeceğini bize gösterir. Râzî, burada atom taraftarlarının görüşlerini filozoflarınkine yaklaştırmak gayretiyle, "sonsuz cüzleri olan bir mesâfenin sonlu zamanda geçilmesi imkânsızdır" sözlerini ekliyor.(Bk. K. el-Erba'în, s. 259). Çünkü filozoflara göre, sonlu zaman içinde ancak sonlu mesâfeler katedilir; mesâfe sonsuz kabul edilince, katetme ancak sonsuz zaman içinde vuku bulur. (Bk., Aristo, Fizik, VI, 2, 233a 32vd..).
Râzî'nin cevher-i ferd taraftarlarına mâl ettiği bir ikinci delil de hareketle ilgilidir. Bu delile göre, eğer mesâfedeki cüzler ya da kesintiler sonsuz sayıda olsaydı, sür'atlinin yavaş olana ulaşması imkânsız olurdu; çünkü sür'atli olan, yavaş olan harekete geçtikten biraz sonra harekete geçerse, önce yavaş olanın vardığı yere varır ki, bu sırada yavaş olan bazı cüzleri katetmiştir. Daha sonra sür'atli olan bu ikinci yere varır; fakat yavaş olan bu arada bir üçüncü yere gelmiştir. Bu durumda yavaş hareket eden cismin ulaştığı her yeri daha önce geçmiş olacak ve hiçbir zaman sür'atlinin yavaşa ulaşması mümkün olmayacaktır. Zenon'un Aschilleus ve Kaplumbağa örneğini hatırlatan bu delil, farklı hızdaki hareketlerin mümkün olabilmesi için mesâfenin cüzlerinin sonlu olması gerektiğinin kabulünü zorunlu kılmaktadır.(Bk., el-Erba'în, ss. 259-260).

lebilmesi için sonlu cüzlerden meydana gelmiş olması gerektiğidir. Ancak Cüveynî ve Şehristânî'nin eleştirilerinde filozofları da zikretmiş olmaları, öyle görünüyor ki, onları yanlış anlamalarından doğmaktadır; çünkü filozoflar da sonsuzun fiilen geçilemiyeceği fikrindedirler.(104)

İbn Sînâ'nın Necât'da anlattıkları bu konuda ışık tutacak niteliktedir. İbn Sînâ burada üç farklı görüşten söz etmektedir: a) Tabi'î cisimler fiilen ve kuvve halinde bölünmeyen sonlu cüzlerden mürekkeptir. Bu görüşün İslâm kelâmcılarına ait olduğu açıktır. b) Tabi'î cisimlerin, hepsi de fiilen mevcut olan sonsuz cüzleri vardır. Bu görüşün Nazzâm'a atfedilen görüş olduğu muhakkaktır. c) Tabi'î cisimlerden bazıları müfred, bazıları da mürekkeptir. Mürekkep cisimler birbirinin benzeri ya da birbirinden farklı müfred cisimlerden teşekkül eder. Müfred cisimlerin ise fiilen cüzleri olmayıp, onlar kuvve halinde sonsuzca bölünebilirler; hiçbir zaman bölünemeyen bir cüzde son bulmazlar. Açıkça görüldüğü üzere, bu görüş de İbn Sînâ'nın dâhil olduğu Aristocuların görüşüdür.(105)

Biz burada İbn Sînâ'nın, bölünmeyen cüz nazariyesini iptal eden kanıtlarını atlayarak, onu kelâmcılara yaklaştıran "tabi'î cisimlerin fiilen sonsuz cüzleri olduğu" görüşünü eleştirisini görelim. İbn Sînâ'ya göre, fiilen sonsuz cüzlerin kabulü hareketi imkânsız kılar; çünkü sonsuz cüzlerden meydana gelen bir mesâfede hareketli, her cüzden önce o cüzün yarısını, bu yarının yarısını v.b. geçmek zorunda kalacak ve bu sonsuzca böylece devam edecektir. Ancak gerçekte hareketli, mesâfenin iki ucunu belli bir süre içinde katettiğine göre, sonsuz yarımları sonlu anlarda katetmiş demektir ki, bu muhâldir.(106)

Nazzâm'ın ortaya attığı nazariye, şüphesiz, hareketin imkânsızlığı sonucuna iletecektir.(107) Cüveynî, Nazzâm'ın, kendisini bu çıkmazdan kurtarmak için "tafra" görüşüne bağlanmak zorunda kaldığını ileri sürüyor.(108)

---

104. Bk., İbn Sînâ, K. eş-Şifâ' c. I, Tahran 1303/1886, s. 57.
105. İbn Sînâ, K. en-Necât, neşr.: Kürdî, Kahire 1331, s. 165.
106. Aynı eser, s. 168; kar., Aristo, Fizik, VIII, 263a 5.
107. İbn Sînâ, en-Necât, s. 168; eş-Şifâ' s. 57.
108. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 144. Şehristânî de aynı görüştedir (el-Milel.., c. I, s. 81). Bağdâdî ise, el-Mennâniye'nin Nazzâm'ı şu şekilde susturmaya çalıştığını ileri sürüyor: "Ruh, bedenden ayrıldıktan sonra el-Hummâme (zulmetin ruhları) ülkesini terkedip nûr ülkesine ulaşınca,

Tafra'nın tanımı Eş'arî'nin Makâlât'ında geçmektedir. Buna göre, "tafra", hareketli cismin, mesâfenin bütün cüzlerine temâs etmemesi, başka deyişle bir öncekinden geçmeden bir yere varması demektir. Cismin, tafra vasıtasıyla, bir mekandan üçüncüye, ikinciyi geçmeden varması mümkündür.(109)

Cüveynî, böylece, Nazzâm'ın bazı cüzlerin geçilerek, bazılarının da sıçrama (tafra) sûretiyle geçildiği şeklindeki görüşünü tenkide girişir. Öz olarak Şehristânî'nin de bu konudaki eleştirisine benzeyen Cüveynî'nin kanıtına göre, hareketli, bir cüze temâs ederek, diğerini ise sıçrayarak da geçse, sıçrama sırasında sıçradığı cüze paralel olması, onun hizasında bulunması gerekecektir. Cüveynî buna, kuşun uçarken bir mesâfeyi katetmesini örnek olarak veriyor.(110)

Nazzâm'ın tafra nazariyesi ile ilgili olarak üzerinde durduğu ikinci örnek, farklı uzunlukta iki mesâfenin aynı süre içinde katedilmesi

---

sonlu zamanda sonsuz mesâfeyi katetmiş olur ki, bu imkânsızdır. Bağdâdî, Nazzâm'ın bu güçlükten "tafra" yı kabul ederek kurtulmaya çalıştığını belirtiyor (Bk., el-Fark.., s..124.). Nazzâm'la Mennâniye arasında geçen bu tartışmayı Hayyât da ele alıyor. Ancak öyle anlaşılıyor ki, Hayyât, Nazzâm'ın "tafra" gibi garip ve onu güçlükten kurtaramıyacak bir nazariyeye bağlanmadığı görüşündedir; çünkü "tafra" nazariyesinden söz etmediği gibi, Nazzâm'ın miktar ve mesâfe bakımından sonsuz olan bir şeyin geçilemiyeceği fikrinde olduğunu ileri sürüyor. Hayyât ayrıca diyor ki: "İbrâhîm cisimlerin, atomların biraraya gelip kaynaşmasından meydana geldiğini inkâr etti. Onca cismin vehimde ikiye bölünemeyen hiçbir parçası (cüzü) yoktur". (el-İntisâr, ar. s. 32; fr. s. 30). Yine Hayyât, bir başka yerde, şu mülahazayı ortaya atar:"Nazzâm, Mennânîleri reddiyledir ki, cismin, ölçü ve büyüklük bakımından sonlu olmasına rağmen, sonsuzca bölünebileceği fikrine ulaştı". (el-İntisâr, ar. s. 32; fr. s. 31). Böylece öteki kaynakların aksine, el-İntisâr'da Nazzâm'ın görüşlerinin yumuşatılmaya ve daha tutarlı bir hale konulmaya çalışıldığı görülüyor. Yine İntisâr'da Nazzâm'ın, Dehriyeyi reddederken, zaman ve mekânın sonsuzluğunu reddettiği görülmektedir. Cüveynî ve Gazzâlî'nin filozofları eleştirileri sırasında yararlanmış olmaları kuvvetle muhtemel olan bu delil kısaca şöyledir: Yıldızların katettikleri mesâfe ve hızları ya eşittir, ya da bazıları diğerlerinden daha sür'atlidir; eğer hızları eşit olsaydı, bazılarının katettiği mesâfe, mesâfenin tümünden daha az olurdu; eğer bazıları diğerlerindendaha sür'atli olsaydı, kendisinden azlık ve çokluk bulunan şey sonlu olurdu; böylece yıldızların ezelden beri hiç durmadan gök küresini katettiği ve dolayısıyla sonsuzu katettiği şeklindeki Dehriyenin iddiası geçersiz kılınmış olur.(el-İntisâr,

ile ilgilidir. Cüveynî[111] ve aynı zamanda Şehristânî[112]'nin zikrettiği bu örneği şu şekilde özetlemek mümkündür: 100 kulaç derinliğinde bir kuyunun ortasına iki yandan tespit edilmiş bir çubuğa, bir ucu kovaya bağlı ipin öteki ucunu bağlayıp, kuyunun dibine sarkıtalım. Eğer biz yukarıdan kuyuya ucu çengele bağlı bir başka ip sarkıtarak, kuyunun ortasındaki çubuğa bağlı ipi bu çengel vasıtasıyla kuyunun dışına çekecek olursak, çengelin 50 kulaçlık bir mesâfeyi geçtiği süre zarfında, kovanın 100 kulaçlık bir mesâfeyi geçtiği görülür. Nazzâm, bu durumu çengelin sıçrama sayısının kovanınkinden daha az olmakla açıklamaktadır. Cüveynî, böyle bir açıklamayı aptalca bularak reddetmektedir. Onca kova, hareketinin kusûr'ati ve duraklamalarının azlığı dolayısıyla çengelle aynı zamanda kuyunun ağzına ulaşır. Çengel ise daha yavaş hareket eder. Bu gözle de açıkça görülür.[113] Burada Cüveynî'nin hareketin hızı konusundaki görüşünün esaslarını bulmak mümkündür. Buna göre, bir hareketin hızı, ondaki duraklamaların (sukûnların) azlığına ya da çokluğuna göre değişir.[114] Her ha-

---

ar. ss. 33-34; fr. s. 33).

109. Eş'arî, Makâlât.., s. 307.

110. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 145; kar., Şehristânî, el-Milel.., c.I, s. 81.

111. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 145.

112. Şehristânî, el-Milel.., c. I, s. 81.

113. Nazzâm'ın bölünmeyen cüzü inkârı ve her cüzün sonsuzca bölüneceğini ileri sürmesi, Nazzâm'la çağdaşları arasında bir çok münazaraların konusu olmuştur. Tafra nazariyesinin de bu münazaralar sonunda ortaya çıkmış olması mümkündür. Sadruddîn Şîrâzî'nin anlattıklarına göre, Sâhib b. Abbâd'ın meclisinde sonlu cüzleri kabul edenlerden bir grupla sonsuzluğu kabul eden Nazzâm taraftarları arasında bir münazara olmuştur. Sonluluk taraftarları , sonsuzluk taraftarlarına karşı, cisimdeki cüzlerin sonsuz olmasının, sınırlı bir mesâfenin ancak sonsuz zamanda geçilmesini gerektirdiğini; çünkü hareket sırasında her cüzün kendi yerinden ayrılıp, bir başkasının yerine girmesi ve bir başka cüzün de onun yerini alması gerektiğini, dolayısıyla cüzler sonsuz olunca, mesâfeyi katetme zamanının da sonsuz olacağını ileri sürerler. Böylece sonsuzluk taraftarları "tafra" nazariyesinde çıkar yol bulurlar. Ancak onlara karşı, sonluluk taraftarları, cismin sonsuz cüzleri ihtivâ etmesinin, onun hacminin de sonsuz olmasını gerektireceğini ve dolayısıyla cüzlerinin tedâhülünü kabul etmek zorunda kalacaklarını iddia ederler. Buna karşılık Nazzâm taraftarları, değirmentaşının kutba uzak noktasının hareketi sırasında bir cüzlük bir mesâfenin katedilmesiyle

reket atomuna bir zaman atomu ve her sükûn atomuna da yine bir zaman
atomu karşılık olduğu için, aynı zaman aralığı içinde iki hareket arasın
daki hız farkı, bu hareket ve duraklamaların sayısıyla belirlenir.(115)

---

kutba yakın olan cüzün bölünmesi gerekeceğini; çünkü yakın olanın u-
zak olandan daha yavaş hareket ettiğini ileri sürerler. Böylece sonlu
cüzleri kabul edenler, yavaş olanın, sür'atlinin hareketinin bazı za-
manlarında sükûn halinde olduğunu kabul etmek zorunda kalırlar. Fakat
böyle bir şey ancak değirmentaşının cüzlerinin hareketleri sırasında
çözülmesiyle mümkündür. Böylece her iki gruptan biri ötekini düştüğü
hatadan dolayı ayıplar (Bk., el-Esfâr.., c. I, s. 435). Değirmentaşı
örneği Cüveynî'de de bulunmaktadır. O, buradaki hız farkını, kuyu
örneğinde olduğu gibi, açıklar (K. eş-Şâmil, s. 146). Ancak bu onu
çözemiyeceği bir güçlükle karşı karşıya koyacaktır. Fahr ed-Dîn er-Râ
zî, filozofların,cevher-i ferd nazariyesini reddetmek için kullandık-
ları delilleri zikrederken buna da dokunmaktadır. Filozoflar diyorlar
ki: Gök küresi ile birlikte ona paralel olan bütün daireler de hare-
ket eder. Eğer gök küresi, bir cüzlük bir mesâfe katedince, ona para-
lel olan kutbun yakınındaki küçük dairenin da aynı ölçüde hareket et-
tiği kabul edilirse, büyük dairenin miktarının küçük dairenin mikta-
rına eşit olması gerekir ki, bu imkânsızdır. Eğer küçük daire hiç ha-
reket etmeseydi, o zaman gök küresinin cüzlerinde bir çözülmenin orta
ya çıkması gerekirdi ki, bu da bâtıldır; çünkü felsefî deliller, gök
cisimlerinin çözülme ve delinme kabul edemiyeceği üzerine dayandığı
gibi, Kur'ân da onları 7 kat gök (seb'an şedâden) şeklinde (Nebe',
LXXVIII, 12) vasıflandırmaktadır ki, bu, onlarda çözülmenin vukuuna
aykırıdır. Buna göre, büyük küre bir cüz hareket edince, küçük daire-
nin bir cüzden daha az bir mesâfe katetmesi gerekir. Râzî, kelâmcıla-
rın aynı sorunla, değirmentaşının hareketi dolayısıyla karşılaştıkla-
rı ve sorunu çözmek için değirmentaşının cüzlerinin çözülmesini delil
olarak gösterdiklerini ve şöyle dediklerini ileri sürüyor: "Yüce Allah
fâ'il-i muhtârdır; değirmentaşının cüzlerini, dönme anında, parçala-
rına ayırır ve sonra durduğu anda da ona birleşme ve terkibi iâde e-
der". (Bk., el-Erba'în, s. 262). Aynı konudan İbn Meymûn da söz edi-
yor. (Bk., Delâlet el-Hâ'irîn,ss. 202-203). Cüveynî, bir başka yerde
aynı konuya tekrar dönüyor ve diyor ki: değirmentaşının kenarı, eksen
onu hareket ettirince, hareket etmeyip, Allah'ın başlattığı hareket-
lerle hareket eder. (Bk., K. eş-Şâmil, s. 437). Eksen hızla dönerken,
belki de değirmentaşı çözülmekte veya eksenin merkezinden ayrılmakta-
dır. (Aynı eser, s. 438). Cüveynî böyle bir şeyi duyularla da algıla-
dığımızı; değirmentaşı hızla dönerken, gözlerin hareketi algılayamaya
cak kadar kamaştığını ileri sürer. (Bk. Aynı eser, s. 146).

114. Gassendi (1592-1655) de, kelâmcılar gibi, hız farkını hareket atom-
ları arasındaki sükûn anlarıyla açıklıyor. Bu atomların sayısı bir

Cüveynî, cevher-i ferdin ispatında bir başka delil olarak, cisim-
lerin büyüklük ve küçüklüğü üzerinde duruyor. Acaba büyüklük ve küçük-
lük, cüzlerin azlığına ve çokluğuna mı bağlıdır, yoksa cüzlerin büyüklük
ve küçüklüğünden ötürü müdür? Şüphesiz Cüveynî, bu soruyu cevaplamadan
önce, cisimlerin sonsuz cüzlerden teşekkül ettiği hususunu bertaraf et-
mesi gerekmektedir. Eğer, diyor Cüveynî, büyüklük ve küçüklük cüzlerin
azlığına ya da çokluğuna bağlı ise, cismin sonlu olduğu açıktır; çünkü
iki cisimden her birinin cüzleri sonsuz sayıda olsaydı, onlardan biri-
nin cüzlerinin ötekinin cüzlerinden daha çok olması tasavvur edilemez-
di. Sonun bulunmayışı iki cisim arasında dış dünyada gördüğümüz büyük-
lük ve küçüklüğe aykırıdır. Cüveynî, burada, açıkça görüldüğü üzere, ma-
tematiğin aksiyomlarından biri olan "sonsuz sonsuzdan daha büyük olamaz"
esasına dayanmaktadır. Cismin sonlu cüzlerden (atomlardan) meydana gel-
diği böylece saptanınca, geriye "büyüklük ve küçüklük cüzlerin adedine
mi bağlıdır, yoksa cisimlerden birinin cüzlerinin büyüklüğüne, ötekin-
deki cüzlerin ise küçüklüğüne mi dayanır" sorusu kalmaktadır. Cüveynî,
cüzlerden bir kısmının ötekilerden daha büyük olması için herhangi bir
sebep görememektedir. Büyüklük ve küçüklük bakımından birbirine benze-
yen iki cisim tasavvur edip, onlardan birine benzerler ekleyecek olur-

---

cismin hızını belirler. Bk., Syntagma Philosophicum, Opera Omnia, I,
Lyon 1658, ss. 341vd.. Kelâmcılar, atomları kabul etmek sûretiyle
cismin sürekliliğini inkâr ettikleri gibi, hareket ve zaman atomları-
nı kabul etmekle de hareket ve zamanın sürekliliğini inkâr etmişler-
dir; çünkü onlarca süreklilik bir sebeplilik bağına işaret edecektir
ki, bu küfre düşmek demektir.

115. Tafra nazariyesinin reddi ve hareketin hızını açıklamak için bunun
yerine hareket atomları arasında sükûn atomları bulunduğu görüşünün
kabul edilmesi hususu Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'a kadar götürülebilir.
Makâlât'da (s. 307) anlatıldığına göre, her harekette, bir noktadan
ötekine geçerken, sükûn anları bulunur; hareketin hızı tamamıyla bu
sükûn anlarının sayısına dayanır. Hareket eden bir at farkedilemeyen
sükûn anları geçirir; dörtnala giderken de durum böyledir. At, hamle
yapmak için yere basmakla bir sükûn anı geçirir; bu anlar atın yürü-
yüş hızına göre az ya da çok sayıda olabilir. Bu sükûn anları daha az
olduğu zaman, bir at ötekinden daha hızlı koşar. Aynı şekilde yuvarla-
nan bir taş, bizce farkedilmeyen sükûn anları geçirir. Daha ağır olan
bir taşın, ondan daha sür'atli bir şekilde yuvarlanması, ondaki sükûn
anlarının azlığına bağlıdır.

ak, bunun ötekinden daha büyük olduğunu biliriz. Buradan kesinlikle an-
laşılıyor ki, büyük olanın bu niteliği, kendisine fazla cüzlerin eklen-
mesinden doğmaktadır.(116)

Nazzâm'ın ortaya attığı ve Cüveynî'nin aynı zamanda filozoflara da
atfettiği sonsuzca bölünme görüşü, "tedâhül" adı verilen bir başka güç-
lükle de karşı karşıyadır. Cüveynî önce Ehl el-Hakk'ın bu konudaki görü-
şü üzerinde duruyor: Ehl el-Hakk'a göre, cevherler tedâhül edemez; cev-
herin bir başka cevherin kendisi olarak varlığı mümkün değildir; cevher-
lerin tedâhül etmesi ve birbirine girmesi ancak yanyana gelmek (et-tecâ-
vür) şeklinde anlaşılmalıdır.(117) Cüveynî'nin de benimsemiş olduğu bu gö-
rüş, cevher-i ferdlerin, nokta gibi olmakla beraber, büyüklükleri olduğu
esasına dayanmaktadır. Nitekim her cevherin diğerinden ayrı bir hayyizi
(yeri) olduğu görüşü de ister istemez cevherin bir büyüklüğü olduğu fik-
rini hatıra getirmektedir.(118) Atomların büyüklüğü olmasaydı, Nazzâm'a
yapılan itirazın aynı ona karşı da yapılabilirdi.

İslâm kelâmında cisimlerin tedâhülünün imkânsızlığı fikri, boyut-
ları ve miktarı olmayan(119) atomun varlığını kabul eden Ebû'l-Huzeyl'e
kadar götürülebilir. Ona göre, "iki cismin tedâhül etmesi imkânsızdır".(120)
Buradan Ebû'l-Huzeyl'in, miktardan yoksun olmakla birlikte, birleşerek
cisimleri meydana getiren atomların da tedâhül edemiyeceği düşüncesinde

---

Filozoflar ise, hareketi sürekli kabul ettikleri için, kelâmcıla-
rın bölünmeyen cüzlerden meydana gelen hareketini kabul etmezler. Me-
selâ, İbn Sînâ'ya göre, hareket, bölünmeyen hareket atomlarından mey-
dana gelseydi, aralarında az ya da çok sükûn atomlarının varlığını
kabul etmeden, bir hareketin ötekinden daha sür'atli olduğu söylene-
mezdi. Fakat hal böyle olamaz; çünkü hareket süreklidir; eğer iki ha-
reketten biri ötekinden daha sür'atli ise, bu, araya giren sükûn anla
rından ileri gelmeyip, hareketin kendi tabiatından ötürüdür. Bk., Su-
hayl Afnan, Avicenna, His Life and Works, Londra 1958, s. 213; İbn
Sînâ, en-Necât, ss. 178-179.

116. Cüveynî, K. eş-Şâmil, ss. 146-147.
117. Aynı eser, s. 160.
118. Cüveynî diyor ki: "cevherlerin bir tek cevherin yerinde varlığını câ'iz görmek, tedâhülü gerektireceğinden, imkânsızdır. Bk., K. eş-Şâmil, s. 206.
119. Eş'arî, Makâlât.., s. 293.
120. Aynı eser, s. 313; İbn Hazm, el-Fisal.., c. V, ss. 38, 39.

luğu sonucuna varabilriz. Nazzâm dışında bütün diğer Mu'tezilîler de lâhülün imkânsızlığı konusunda aynı görüştedir. Ancak Ebû'l-Huzeyl'in taya attığı ve daha sonra da Cüveynî'nin kabul ettiğini sandığımız botlardan yoksun cevher görüşünün bir takım problemler doğurduğu daha şlangıçta dikkati çekmiştir. Mu'tezileden Ebû Hâşim b.el-Cübbâ'î (ölm. 1/933), bu nedenle, her cüzün bir miktarı olduğu fikrindedir. Ebû Hâşim sonuca, üç boyutlu cismin, miktarı olmayan cüzlerden meydana gelmesi aklın tasavvur edemiyeceğini ileri sürerek, ulaşır. Bu sebeple bölünəyen cüzün kendisine ait bir sıfatı olarak bir miktarının olması gerekəktedir.[121] Yine Ebû Hâşim'e göre, dâirenin ortasında bir cüzden fazlaının bulunduğunu düşünmek imkânsızdır; ancak böyle bir şey, cüzün bir iktarı olmadığı takdirde, düşünülebilir.

Ebû Hâşim'i bir yana bırakırsak, Ebû'l-Huzeyl ve ona bağlı olan lu'ammer (veya Ma'mer) ve muhtemelen Hişâm el-Fuvatî'nin miktarı olmayan ıtom görüşünün doğurduğu güçlüklere ne şekilde çözüm buldukları bugün için bizce meçhuldür. Ancak onların da Cüveynî gibi, boyutları olmadığı halde, belirsiz bir büyüklüğü olan bir cevher kavramını savundukları söylenebilir. Öyle görünüyor ki, onlarca atomlar arasındaki birleşme (te'lîf) unsuru cisimlerdeki büyüklüğün ana sebebidir. Makâlat'da anlatıldığına göre, Ebû'l-Huzeyl, atomun arazlardan ayrı olarak bir gerçekliğinin olmadığını; birleşmenin de bu arazlar arasında bulunduğunu; Allah'ın bile cevheri arazlardan ayıramayacağını, söylüyor. Ancak Allah dilerse yine de böyle bir şeyi yapabilir. Hardal tohumu böylece önce ikiye, sonra dörde ve sekize bölünmek sûretiyle parçalarının her biri bir atom oluncaya kadar cüzlerine ayrılabilir.[123] Atom ancak benzerlerinden altısıyla temas ederek, bir cismi teşkil ederler.[124] Eş'arî'nin İsâ es-Sûfî ve Bağdat Mu'tezilîlerine atfettiği bir görüş, bu konuda bizi daha iyi aydınlatabilir. Buna göre, cisim ancak te'lifi (birleşmesi) ve içtimâ'ı (biraraday bulunması) dolayısıyla cisimdir. İki cüz biraraya gelip kayna-

121. Ebû Reşîd, K. el-Mesâ'il.., ss. 33vd..
122. Eş'arî, Makâlât.., s. 297.
123. Aynı eser, s. 300.
124. Aynı eser, s. 289.

şınca, kaynaşma halinde her ikisi de cisim olur; çünkü cüzlerden biri ö-
tekiyle birleşmiştir. Onlar ayrıldıklarında ise yok olurlar ve onlardan
hiçbiri cisim olmaz.[125] Böylece görülüyor ki, kelâmcılara göre, te'lîf ve
içtimâ arazı, atomlara boyut kazandırmakla, yani onların cisim olmaları-
nı sağlamakla, bir bakıma Aristocuların "cismânî sûreti" nin[126] gördüğü
işi görmektedir. Ancak burada her şeyden önce belirtilmesi gereken önem-
li husus, ilk kelâmcılardan bazılarının bir yandan miktarı ve boyutları
olmayan belirsiz bir atomu kabul etmekle, büyüklüğü olan her şeyin bölü-
nebileceği sorununu karşılarken; bir yandan da te'lîf (birleşme) arazının
bir sonucu olarak üç boyutlu cismin meydana geldiğini ileri sürmekle,
cevherlerin arazlardan yoksun olamıyacağı esasına dayanarak, tedâhül so-
rununu çözümlemiş olmalarıdır.

Cüveynî, daha önce de belirttiğimiz üzere, geometri bilginlerinin
yakından tanıdığı, boyutları olmayan zihindeki "nokta" kavramından hare-
ket etmektedir. Onca bir çizgide bulunan uçla cevher-i ferd (atom) ara-
sında hiçbir fark yoktur. Böylece Cüveynî, matematikçilerin mevhûm bir
kavram olarak ortaya attıkları noktayı dış âlemde mevcut olarak gördüğü
atomla aynı saymaktadır. Ancak ucun kendisi olarak noktanın ya da atomun
boyutları olmasa da, bir büyüklüğünün olması gerekir.[127] Buradan anlaşı-

125. Eş'arî, Makâlât.., s. 288.
126. Aristo ve onu izleyen İslâm filozoflarına göre, ateş, hava, su, top-
raktan ibâret olan dört unsurun altında yatan maddeye "mutlak cisim"
adı verilir. Bu mutlak cisim sûretten yoksun değildir. O halde onun da
ilk madde (heyûlâ) denen bir maddesi ve cismânî sûret adı verilen bir
sûreti vardır. (Bk., Aristo, Fizik, I; Metafizik, II-IV; Gazzâlî, Makâ-
sıd.., c. II, s. 86; Ihvân es-Sâfâ için bk., S. H. Nasr, An Introduc-
tion to Islamic Cosmological Doctrines, Camb. Mass., 1964, ss. 58vd..).
Madde cismânî sûreti almakla cisim olma karakterini kazanmış olur. Ay-
rıca İbn Sînâ'nın Madde ve Sûret görüşü hakkında bk., Kitâb eş-Şifâ',
İlâhiyat I, ss. 71vd..
127. Atomu meydana getiren çizgideki her ucun ya da noktanın kendine ait
belli bir yeri işgal ettiği, dolayısıyla bir büyüklüğü olması gerekti-
ği hususuyla ilgili olarak Fahr ed-Dîn er-Râzî'nin İslâm atomcularından
naklettiği bir delil, Cüveynî'nin bu konudaki düşünce zincirinin halka-
larını ortaya koyma bakımından bize yardımcı olabilir. Bu delile göre,
her yer (mevzi')'in ötekilerde bulunmayan kendine has bir özelliği var-
dır. Bu özellik sayesinde belli bir yer ötekinden ve belli bir nokta,
çizgide farzedilmesi mümkün her noktadan bilfiil ayrıdır. Bu durumda

lacığı üzere, atoma bir büyüklük atfetmekle Cüveynî, atomların tedâhül edebileceği itirazını daha başlangıçta önlemek amacındadır. Ancak Cüveynî, boyutları olmayan atoma bir büyüklük atfetmekle çelişkiye düşmüş olmuyor mu? Öyle görünüyor ki, Cüveynî bu çelişkinin farkında değildir, ya da bu çelişkinin kolayca giderilebileceği fikrindedir. Bu konuda o, boyutları olmadığı halde, cevherin, duyularla idrak edilemeyen bir büyüklüğü olduğunu savunan ve boyutların varlığını te'lîf (birleşme) arazına bağlayan kendisinden önceki Mu'tezilîlerin görüşlerinden pek fazla uzaklaşmıyor. Cüveynî diyor ki: cevher-i ferdin, başkasına ilâve edilmeye bağlı olmayan bir büyüklüğü, bir miktarı vardır; ancak onun miktarının parçası (ba'z) yoktur.(128) Burada cevher-i ferdin bir miktarı oluşunu, boyutlara sahip olan cisimden ayırdetmek gerekmektedir. Atom, boyutları olmayan bir miktara, bir büyüklüğe sahiptir. Öyle görünüyor ki, atomun sahip olduğu büyüklük, tayini mümkün olmayan belirsiz bir büyüklüktür. Bu açıdan Cüveynî'nin görüşünü, daha önce bazı Mu'tezilî kelâmcılarla ilgili olarak yaptığımız gibi, Aristocuların belirsiz cevheriyle karşılaştırabiliriz. Cüveynî'ye göre, bu belirsiz büyüklükteki atom, bir başka atomla birleşebilir ve bu birleşme sonucunda da cisim meydana gelir. Burada Cüveynî, kelâmcıların kabul ettiği iki ayrı görüşten söz ediyor: Onun adlarını vermediği bazı imamlara göre, iki cevher birleşince (te'ellefe) bir cisim meydana getirir. İkinci görüş ise kendisine, çoğu meselelerde izinden yürüdüğü Bakilânî'ye ve diğer bazı imamlara aittir. Bu görüşe göre, iki cevher birleşince iki cisim meydana gelir.(129) Cüveynî ve Bakilânî'nin

çizgide farzedilmesi mümkün olan noktalardan her birinin bilfiil bulunması gerekir. Fahr ed-Dîn er-Râzî, bu delile şu şekilde açıklık kazandırıyor: Her çizginin kesilen yarısı belli bir yer işgal eder. Kesme işlemine devam edilecek olursa, her yarının veya her kesintinin diğerinden ayrı bir yeri olacaktır. Eğer kesintilerden birine bir şey ilâve edilir, ya da ondan bir şey çıkarılırsa, bu aynı kesinti olmaz. Sonsuz sayıda öteki bütün kesintiler hakkında da aynı şey söylenebilir; çünkü onlardan her birinin çoğaltılıp azaltılamıyacak bir yeri vardır. Böylece bir çizgide farzedilen her noktanın, diğer noktalarda husûlü imkânsız olan kendine has bir özelliği olduğu ortaya çıkar. Bu da bize çizginin sonsuzca bölünmesi mümkün olsaydı, bu bölünmelerin onda bilfiil bulunduğunu gösterirdi. K. el-Erba'în, ss. 257-258.

128. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 159.

129. Aynı eser, s. 408; kar., Bâkilânî, et-Temhîd, ss.38,148,151.

ortaklaşa olarak kabul ettikleri husus, boyutları olan cismin atomlardan meydana gelişinde te'lîf (birleşme) arazının oynadığı toldür. Tâbir câizse, te'lîf onlarca üç boyutlu olmanın şartıdır. Buna göre, te'lîf arazının cevherde gerçekleşmesi "cisimlik" veya "cisim olmak" için yeterlidir.(130)

Aslında Cüveynî, yukarıda zikrettiğimiz iki ayrı görüşü ele alırken, hangi görüşü tercih ettiğini açıkça söylememektedir. Ancak bu görüşlerden söz ettikten hemen sonra Bâkilânî'nin görüşünü savunmaya girişmesi ve bir başka yerde "iki cevher birleşince, te'lîf (birleşme) onlardan her biri ile kâ'im olur; birleşik olan ise te'lîf kendisiyle kâ'im olandır; o halde onlar iki ayrı cisim teşkil ederler" şeklindeki itiraza karşılık, bu görüşü benimsediğini (hazâ mâ nartadîhi) açıkça belirtmesi,(131) onun kendi görüşü hakkında şüphe bırakmamaktadır. Kitâb el-İrşâd'da ise cevherlerin te'lîfi (birleşmesi) üzerinde durulurken, "cisim, kelâmcıların ıstılahında birleşik (müte'ellef) bir şeydir; iki cevher birleşince iki cisim meydana getirirler; çünkü cevherlerden her biri ötekiyle birleşmiştir"(133) demesi de bu hususu pekiştirmektedir.

130. İbn Meymûn'un Delâlet el-Hâ'irîn'de (ss. 204-205) arazlarla ilgili olarak anlattıkları, Cüveynî ve Bâkilânî'nin sözünü ettiğimiz düşüncelerine ışık tutabilir. Kelâmcılara göre, diyor İbn Meymûn, cisimde bulunan arazlardan biri bütün olarak o cisme ait olmayıp, cismi meydana getiren her atomda bulunur. Meselâ, kardaki beyazlık sadece karın bütününde bulunmayıp, her kar atomunda bulunur ve dolayısıyla her kar atomu beyazdır. İşte bu nedenledir ki, beyazlık bütünde bulunan bir araz olarak ortaya çıkar.

Anlaşıldığı üzere, te'lîf arazında da durum aynıdır. Birarada bulunan her atomda te'lîf arazı yer alır. Bu düşünceden hareketle te'lîf arazının bulunduğu her atomun mü'ellef (birleşik), yani cisim olduğu sonucuna kolaylıkla ulaşabiliriz. Cüveynî ve Bâkilânî'nin yaptığı, bu görüşü mantıkî sonucuna götürmek olmuştur.

131. Cüveynî, K. el-İrşâd, s. 334.

132. Kitâb el-İrşâd'ın nâşirleri, öyle görünüyor ki, esas aldıkları elyazma nüshaya uyarak, metne "cismen" (bir cisim) ibâresini yerleştirmişlerdir. Ancak biz, cümlenin gidişine ve Şâmil'e uyarak, İrşâd'ın dipnotundaki alternatifi kabul ettik (bk., s. 17, dipnot 9) ve "cismeyn" (iki cisim" şeklinde okuduk. Bu kelimeyi Schreiner de incelemesinde aynı şekilde okumuştur (bk., Der Kalaam in der jüdischen Literatur, Berlin 1855, ss. 45-46).

133. Cüveynî, K. el-İrşâd, s. 17; kar., Luciani'nin fr. çev., s. 28. Cü-

Cevher-i ferdin, belirsiz de olsa, bir büyüklüğü olduğu hususu, bir başka sorun daha doğurmaktadır: Uzunluğu ne olursa olsun acaba her çizgi iki eşit parçaya bölünebilir mi? Cüveynî'ye göre, eğer bu çizgi iki eşit parçadan meydana geliyorsa, bu mümkündür; bölününce her iki parça da cüzlerinin sayısı bakımından eşit olur. Fakat eşit olmayan iki parçadan meydana gelen bir hattın yarısı yoktur. Bu durumda onun yarısını ölçerken, ortadaki cevher-i ferdin (atomun) yarısını ölçmek gerekecektir ki, atomun yarısı olmadığı için, böyle bir şey imkânsızdır. Cüveynî, bu soruna çözüm olarak, geometri bilginlerinin kabul ettikleri şu hususu nakle diyor: Uzunluğu olup genişliği olmayan bir çizgi sayıca eşit olmayan ferdlerden meydana geliyorsa, onu iki eşit parçaya bölmek için bütün gücümüzü kullansak da, ancak onlardan birini ötekinden bölünmeyen bir cüzle (atomla) ayırabiliriz.(134) Bu duruma göre, sayıca eşit olmayan atomlardan meydana gelen bir çizgiyi iki eşit kısma ayırmak imkânsızdır. Atom bölünemiyeceğine göre, çizginin parçalarından biri ötekinden bir atom daha büyük olacaktır.

Görüldüğü gibi, Cüveynî'yi çıkmaza sokan sorun, daha önce de sözünü ettiğimiz, sürekli nicelik fikrini kabul etmeyip, genellikle sürekli niceliği kendine konu edinen geometriyi de yersiz olarak işin içine karıştırması; aslında ise aritmetikteki süreksiz nicelik fikrini benimsemesidir.

Yine süreksizlik fikrinin doğurduğu bir başka sorun da bir cüzün iki cüze birden bitişip bitişemiyeceği sorunudur. Ebû Reşîd, Kitâb el-Mesâ'il'de bu soruna dikkati dikkati çekmektedir.(135) Kelâm tarihinde Ebû Alî el-Cübbâ'î ve Ebû İshâk, böyle bir şeyi mümkün görmedikleri halde, Ebû Hâşim kabul etmektedir. Cüveynî bu hususu teyid ederek, konunun el-Cübbâ'î ve oğlu Ebû Hâşim arasında görüş ayrılığına sebep olduğunu ve Ehl-i Sünnet imamlarının ise aynı konuda tereddüde düştüklerini belirtiyor. Ehl-i Sünnet imamları arasında ise sadece bir cüzün iki cüze birden

veynî ve Bâkilânî'nin bu görüşü, daha önce naklettiğimiz, Eş'arî'nin İsâ es-Sûfî ve bazı Bağdat Mu'tezilîlerine atfettiği görüşe benzemektedir.

134. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 163.

135. Ebû Reşîd, K. el-Mesâ'il.., ss. 74vd..

bitişemiyeceğini ileri sürerek belli bir görüşe sahip olan Ebû İshâk el-İsferâ'yînî'yi sayıyor.[136]

Cüveynî'nin anlattıklarına göre, Ebû Hâşim bir cüzün iki cüze birden temasını kabul ederken, cihetler sorunundan hareket etmektedir. Onca nasıl altı cevherin bir tek cevheri kuşatması imkânsız değilse, bir tek cevherin iki cevhere birden bitişmesi de imkânsız değildir. Eğer bir cevher bir cihetten bir başkasına temas ederse, bu cevherlerden biri ötekinde bir hükmün (bir husûsiyetin) varlığını ortaya koymaz; başka deyişle, kendine ait bir hayyizi (yeri) olan şey ikincisi üzerine bir etki icrâ etmediği gibi, kendisi de ondan etkilenmez; o halde iki cevher arasında bir başka cevherin varlığını düşünmek mümkündür.[137]

Şüphesiz Ebû Hâşim, cevherin altı ayrı cihetten altı cevherle kuşatılmasını kendi lehinde bir delil olarak ileri sürerken, bir bakıma babası Ebû Alî el-Cübbâ'î (ölm. 303/915)'nin, bu esası açıkça kabul ettiği halde, bunun zarurî sonucu olan bir cüzün iki cüze birden bitişebileceğine karşı çıkmasını da eleştirmektedir.[138]

Bilindiği gibi, Ebû Alî el-Cübbâ'î'ye göre, cevher iki cevhere birden bitişemez; ancak onlardan birinin üzerinde olabilir.[139] Aradaki görüş farkı doğrudan doğruya onların tahayyüz niteliğini anlayışlarına bağlıdır. Ebû Hâşim'e göre, tahayyüz, yani yer kaplama, cevherin zâtî niteliği olduğu halde,[140] babasına göre, cevherin zatından ayrı bir şeydir; ona sonradan eklenen bir nitelik, bir arazdır.[141] Ebû Alî böylece bir yandan cevherin altı cihetinin varlığının cevherin zatında herhangi bir değişikliği gerektirmeyeceği hususunu teminat altına altına alırken, bir

136. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 438.
137. Aynı eser, s. 438.
138. Eş'arî, Cübbâ'î'nin, cüzün altı benzerine bizzat bitiştiği fikrinde olduğunu ileri sürüyor (bk., Makâlât.., s. 301, satır 5-6). Cüveynî ise Cübbâ'î'ye göre en küçük cismin sekiz cüzün birbirine bitişmesinden meydana geldiğini ve onlardan dördünün diğer dördünün üzerine yerleştiğini ileri sürüyor. Öyle görünüyor ki, Cübbâ'î, cismin cüzün cihetlerine cüzlerin birleşmesinden değil, sekiz cüzün yukarıda sözü edilen şekilde biraraya gelmesinden doğduğunu ileri sürmektedir. Bk., K. eş-Şâmil, s. 407.
139. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 438.
140. T. J. De Boer, Atomic Theories (Muhammadan), The Encyclopedia of Religion and Ethics içinde, neşr.: Hastings, s. 203.

yandan da onun altı cihetten kuşatılmasının herhangi bir bölünmeye meydan vermeyeceğini ispata çalışmaktadır.

Aslında Ebû Hâşim'le babası arasında dikkati çeken bu ayrılık, hareket noktalarının farklılığından ileri gelmektedir; yoksa her ikisi de cevherin bölünemiyeceği hususunda aynı görüştedir. Nitekim Ebû Hâşim, cevherin kendine ait cihetinin bulunmasının, onun bitiştiği başka cevherler üzerinde herhangı bir etkisi olmadığı görüşündedir. Buna göre, her cevher kendine ait bir yeri ya da bir ciheti işgal etmektedir; başkasının ondan etkilenmesi söz konusu değildir. O halde cevherin şu ya da bu cihette olması ne kendisinde ne de başkasında bir değişikliği gerektirir.

Ebû Hâşim'in bu görüşü Cüveynî'ninkine iyice yaklaşmaktadır; çünkü, daha önce de gördüğümüz gibi, Cüveynî'ye göre de "tahayyüz" cevherin zâtî bir niteliğidir ve cevherin cirmi ya da hacmiyle aynıdır. Daha açık bir deyişle, cevher hacmi dolayısıyla bir yer kaplar veya hacmi, büyüklüğü dolayısıyla bir cihette bulunur; cihetinin değişmesi cevherin zatında herhangi bir değişikliği gerektirmez.(142)

Ebû Alî el-Cübbâ'î ve oğlu Ebû Hâşim'in üzerinde durdukları sorunun "cihetler" sorunuyla yakından ilgili olduğu hususuna Cüveynî özellikle dikkati çekmektedir; çünkü onca bu sorun, cevherin başka cevherlerle kuşatılması sorunundan ayrı olarak düşünülemez.(143)

Cüveynî'ye göre, cevherin tek başına ucu ve sınırı olmadığı, ayırdedilemediği dikkate alınacak olursa, ona başka cevherlerin bitişmesi ya da teması, cevherin bitişmeler ya da temaslar sayısınca uçları bulunduğundan dolayı olmayıp, bu arazları cevherin kabul etmesi dolayısıyladır; çünkü bunlar cevherin zâtına ait olan nitelikler olmayıp, onun varlığına ilâve edilen ve onun belli bir yerde bulunmasını sağlayan varlık tarzına (kevn'e) bağlı bir şeydir.(144) Buna göre, cevherin başka cevherlerle bitişmesi, cevherin zâtından ayrı bir şeydir; tek başına onda cihetlerin bulunduğundan söz edilemez. Bu husus bir bakıma daha önce sözünü ettiği-

141. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 438.
142. Aynı eser, s. 157; K. el-İrşâd, ss. 30, 31.
143. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 439.
144. Aynı eser, s. 478.

miz tek başına cevherin belirsiz bir şey olduğu, onun uzamının ya da büyüklüğünün tayin edilemiyeceği gerçeğini de pekiştirmektedir. Cevher bu bitişme veya te'lîfler vasıtasıyla belirlilik kazanır; cihetlerini bu şekilde elde eder.

Cüveynî de Cübbâ'î gibi bir cevhere en çok 6 cüzün veya cevherin bitişebileceği; onun altı cevherle kuşatılabileceği fikrindedir.(145) Bu durumda bir cevher en çok altı cihetten biri ile bir başka cevhere bitişebilir. Bu birleşmeler hiçbir zaman ortadaki cevherde bir bölünmeyi gerektirmezler; çünkü cihetler ve cihetlerin husûlünü sağlayan te'lîf ve mümâsse, cevherin kendisine ait bir nitelik değildir. Cüveynî böylece Nazzâm'ın, bir cevherde cihetlerin varlığının sonsuzca bölünmeye yol açacağı iddiasını da geçersiz kılmaktadır. Cüveynî, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin bazı kelâmcıların Nazzâm'ın iddiasından kurtulmak için bir cüzün sadece bir başka cüzle birleşebileceğini naklettiğini anlatır ve der ki: "Ancak bu, Nazzâm'ın iddiasından kurtulmak için hissî tecrübenin inkârı anlamına gelir".(146) Cüveynî'ye göre, bir cevherin altı cevherle ittisâli (birleşmesi)'nin cevherlerin kendilerine ait olan yerleri (ehyâz) işgal etmeleri ve aralarında bir başka cevherin işgal edeceği bir yerin bulunmamasından başka bir anlamı yoktur.(147) Allah önce cevher-i ferdi, sonra da ona bitişik olan bir başkasını yaratmıştır; bu cevherlerden hiçbirinin zâtı diğerini etkilemez; aynı şekilde onun arazlarının da diğerinin zatını etkilemesi söz konusu değildir. Her cevherin kendine ait bir hayyizi ve bu hayyizi (yeri) ona tahsis eden bir varlık tarzı (kevni) vardır.(148) O halde her cevher ancak bir yönden bir başka cevhere bitişebilir; iki bitişik cevherin her ikisine birden bitişemez. Eğer her iki cevhere birden bitişseydi, ya tedâhülü kabul etmek gerekirdi ki bu imkânsızdır, ya da Nazzâm'ın düştüğü hataya düşmek ve sonsuzca bölünmeyi kabul etmek gerekirdi.(149) İşte bu noktada Cüveynî, ulaştığı netice bakımından Ebû Hâşim'den ayrıl-

---

145. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 486.

146. Aynı eser, s. 486. Bu hususa Eş'arî'nin Makâlât'ında (s. 288) değinilmektedir. Eş'arî, Ebû Bişr Sâlih b. Ebî Sâlih'e ait olduğunu söylediği bu görüşü şöyle açıklıyor: Ebû Bişr Sâlih b. Ebî Sâlih, cevher-i vâhid'in bir cevherden fazlasıyla temasını inkâr eder; çünkü bu bitişik cevherlerden her biri diğerini işgal eder. Eğer bir şeyin kendi ölçüsünden daha büyüğü ile teması mümkün olsaydı, dünyanın avuç içine girmesi mümkün olurdu.

makta ve Ebû Alî el-Cübbâ'î ile Ebû İshâk el-İsferâ'yînî'ye[150] uymaktadır. Çünkü onca iki cevher arasında bir üçüncü cevherin varlığını kabul etmek Nazzâm'ın görüşünü haklı çıkaracaktır. Her bitişme ya da temas, arada bir hayyizin varlığını ortadan kaldırdığına göre, orada bir cüz (atom) bulunduğunu söylemek imkânsızdır. Durum her cihetten bu şekilde ele alındığı takdirde görülür ki, bitişme hangi cihetten olursa olsun, atom bölünemez.[151]

Burada önemli bir sorun ortaya çıkmaktadır: Her cevher-i ferd (atom) her cihetten sadece bir başka cevher-i ferde bitişebileceğine göre, kenarları eşit bir dörtgenin köşegeninin kenarlarından daha uzun olduğu nasıl izah edilecektir?[152]

150. Ebû İshâk, Ebû Alî el-Cübbâ'î ile birlikte "tahayyüz" ü cevherin zatından ayrı bir araz olarak kabul etmeleriyle Ebû Hâşim ve Cüveynî'den ayrılırlar. Ebû İshâk'a göre, "tahayyüz" cevherin zâtî bir niteliği olmayınca, cihetleri bir tek cihet olarak görmek imkansız olacaktır; çünkü cevherin başka cevherlerle cihetler vasıtasıyla birleşmesi mümkündür. Bu durumda iki cevherin bir tek cihetten birbirine birleşmesi (mülâkat) imkânsızdır. Hal böyle olunca, ciheti başka cihetlerle bir sayamayız. Böylece Ebû İshâk, cevherin çeşitli cihetlerden başka cevherlerle kuşatılmasını mümkün görmektedir; çünkü cihetlerdeki değişiklik, cevherde bir değişikliği gerektirmez (Cüveynî, K. eş-Şâmil, ss. 438vd.). Ebû Hâşim ve Cüveynî de, hareket noktaları farklı olmakla birlikte, aynı sonuca ulaşmaktadırlar. Ancak Ebû İshâk ve Cüveynî, bir cevherin iki cevhere birden birleşmesini, cevherde bir bölünmeye yol açar düşüncesiyle reddederler. Çünkü onlarca cevher her cihetten sadece bir cevhere bitişebilir ve bu birleşme cevherlerin bölünemezliğini ortadan kaldırmaz.

151. Şehristânî de Nihâyet el-İkdâm'a ekli olarak neşredilen risâlesinde cevherlerin bitişmesini aralarındaki nispet ve izâfetlere bağlar. Buna göre ortada bulunan bir cevherin, zatı bakımından, sağındaki ya da solundaki ile bitişmesi arasında bir fark yoktur; çünkü nispet ya da izâfetlerin çokluğu zât'ın çokluğuna sebep olmaz. Meselâ, dâirenin ortasındaki noktanın durumu da böyledir; çünkü bu nokta, bir olmasına rağmen, dairenin bütün cüzlerine nispet edilir; fakat bu nispetler, noktanın zatına bağlı bir şey olmadığı için, onda bir çokluğu ya da bölünmeyi gerektirmez. Daireyi genişlettikçe bu nispetler de çoğalır. Yine bir cüzün, onu kuşatan altı cüze nispet edilmesi de onun zatında bir çoğalmayı gerektirmez. Bk., Nihâyet el-İkdâm, s. 512.

152. Filozofların kelâmcılara itirazlarından en önemlilerinden birinin konusunu bu sorun teşkil etmektedir: Râzî bu konuda filozofların birbirine yakından bağlı şu iki delilini zikretmektedir: Birinci delile göre,

Cüveynî, Nazzâm'ın delillerini ele alırken dolaylı da olsa bu sorunla karşı karşıya gelir; fakat cevaplamaktan kaçınır. Öyle görünüyor ki, Cüveynî ya bu meselenin doğuracağı güçlüğün farkında değildir, ya da çözülemiyeceğini bildiği için meseleye girmemeyi yeğ tutmaktadır.

Nazzâm'a göre, bir dörtgenin köşegeninde yürüyen karınca, iki kenarında yürüyen karıncadan daha önce bir köşeden ötekine varacak olursa, bu ancak köşegeni katеden karıncanın sıçramaları dolayısıyladır. Şüphesiz, Nazzâm'ın böyle bir izah yoluna sapması, sonsuzun sonsuzdan daha büyük olamıyacağı esasına dayanmaktadır; çünkü onca köşegenin de ona bağlı iki kenarın da cüzleri sonsuzdur.

Cüveynî, bu görüşü akıldışı olarak reddeder. Onca iki kenarın toplam uzunluğu köşegeninkinden daha fazladır. Bu durumda köşegenin kenarlardan önce katedilmesi gerekir. Nazzâm'ın, iki kenarın cüzlerinin köşegenin cüzlerine paralel olduğunu ve paralelliğin de ancak cüzlerdeki eşitlikle birlikte gerçekleşebileceğini, ya da bir dâirenin merkezindeki noktanın çevresindeki bütün cüzlere paralel olduğunu ileri sürerek, onların eşit cüzlerden meydana geldiğini iddia etmesi de onun için bir çıkış yolu olamaz;(153) çünkü köşegen ancak cüzleri ölçüsünde iki kenarın cüzlerine paraleldir; iki kenarın diğer cüzlerinin köşegenin cüzlerine paralel olduğu söylenemez.(154) Dairenin merkezindeki nokta ile çevresindeki cüzleri

---

kenarlarından her biri 4 cüzden (atomdan) mürekkep olan bir dörtgen düşünecek olursak, bu dörtgenin 16 cüzden ibâret olması gerekir. Bu dörtgenin köşegeni, kenarlardan her birinin cüzlerine tekâbül eden 4 cüz üzerindedir. Bu cüzler ya birbirine bitişiktir ya da değildir. Eğer bitişik olsaydı, köşegenin bir kenara eşit olması gerekirdi ki, bu imkânsızdır. Eğer cüzleri bitişik değilse, aralarındaki açıklıktan her biri ya bölünmeyen bir cüze yetecek kadardır, ya da bundan azdır. Birinci alternatifin kabulü bizi, köşegenin 7 cüzden ibaret olduğu; iki kenarın da aynı sayıda cüzden meydana gelmesi gerektiği ve nihâyet köşegenin iki kenarın toplamına eşit olduğu sonucuna iletir ki, bu da imkânsızdır. İkinci ihtimal ise cevher-i ferdin bölünmesini gerektirir.

Râzî, ikinci delili de şöyle ifâde ediyor: Cüzleri 10 olan kenarları eşit bir dörtgen farzedecek olursak, (Pythagoras bağıntısına göre) bu dörtgenin köşegeninin uzunluğunun $\sqrt{200}$ olması gerekir. Fakat 200'ün tam karekökü yoktur. O halde bölünmeyi kabul etmek gerekir. K. el-Erba'în, ss. 261, 262. Aynı itiraz için bk., Gazzâlî, Makâsıd.., s. 88; İbn Sînâ, K. en-Necât, s. 167; İbn Hazm, el-Fisal.., c.V, ss.103-104.

153. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 439. 154. Aynı eser, s. 441.

arasında ortaya çıkan paralellikde de durum aynıdır. Dâirenin merkezindeki nokta, çevresindeki bizce belirlenemiyen muayyen cüzlere paraleldir; bütün cüzlerine değil. Cüveynî, dâirenin çevresinden merkezindeki noktaya çizilen düz hatlarla konuya açıklık kazandırmaya çalışmaktadır. Onca çevreden merkeze çizilen hatların bitişmediği cüzler, noktanın karşısında değildir.[155] O halde dâirenin merkezindeki nokta, onu kuşatan cüzler ölçüsünde dâirenin çevresindeki cüzlere paraleldir. Şüphesiz Cüveynî'nin burada hareket noktası sonsuzun sonlu bir miktarla kuşatılamıyacağı esasıdır.

Cüveynî'nin bütün bu açıklamalarına rağmen, şurasını önemle belirtmek gerekir ki, özellikle kenarları eşit dörtgen örneğinde, biraz önce de belirttiğimiz gibi, asıl problemi cevapsız bırakmaktadır. Çünkü köşegenin neden kenarından daha uzun olduğu sorusunu bir yana bıraksak bile, kenarları eşit bir dörtgende köşegenin uzunluğunun hiçbir zaman tam sayı ile ifâde edilemiyeceği Cüveynî'nin çözümlemesi gereken bir mesele idi. Öyle görünüyor ki, Cüveynî'yi bu noktada çıkmaza sokan, onun da Pythagoras taraftarları gibi geometriyi aritmetiğin sadece bir tatbikatı olarak görmesidir.[156]

Aynı hususu, bir başka meseleyle ilgili olarak, daha açık bir şekilde görüyoruz: Acaba cevher-i ferdlerden meydana gelen bir hat (çizgi) dâirenin çevresini meydana getirebilir mi? Cüveynî önce böyle bir şeyin olamıyacağı düşüncesinde olanları isim vermeden naklediyor ve tenkitlerini yöneltiyor. Onlara göre, genişliği olan düz bir çizginin, dâirenin çevresini meydana getirebilmesi için, çizginin iç tarafındaki cüzlerin büzülmesi, dış taraftakilerin ise açılması gerekir. Fakat ferdlerden (atomlardan) meydana gelen cevherlerde böyle bir şey düşünülemez; çünkü

---

155. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 440. 156. Pythagorculara göre, nokta aritmetikteki birimden sadece bir ciheti olmasıyla ayrılır. Hal böyle olunca, belli uzunluğu olan bir çizgide kaç nokta bulunduğunu söyleyebileceğimiz gibi, bütün miktarların da tam sayı ile ölçülebilmesi gerekmektedir. Ancak Pythagorcular, dik açılı ikizkenar üçgen (yukarıda üzerinde durduğumuz eşit kenarlı dörtgenin köşegeniyle ikiye bölünmesinden elde edilen de yine böyle bir üçgendir) ve eşit kenarlı onikigenin tam sayı ile ifâde edilmesinin imkânsızlığını keşfederek irrasyonel sayıları bulmuşlar, fakat bunu bir nazariyeye oturtmamışlardır. Bk., Burnet, Greek Philosophy, ss. 43 ve 66-67.

böyle bir şey atomların uçları (el-cevânib) olduğu anlamına gelecektir.[157]

Öte yandan eğer dairenin çevresini meydana getiren çizgide boşluklar meydana geliyor ve ikinci bir çizgi bu boşlukları dolduruyorsa, ya çemberin içine ait uçları birleşip, dışına ait uçları ayrılıyor demektir ki, bu,uçların varlığı ve bölünme ile açıklanır, ya da birinci hattın cüzleri birbirinden ayrılmakta ve aradaki boşluklaraikinci hattın cüzleri yerleşmektedir ki, bu da çemberin bir tek çizgiye dönüşmesi demektir. Üstelik bir çizginin diğerine birleşerek onda meydana gelecek açıklıkları doldurması da sorunu çözmeyecektir; çünkü eğer açılma ve daralma söz konusu ise, bu hatları ne kadar çoğaltırsak çoğaltalım, her hatta aynı şeyle karşılaşacağız.[158]

Cüveynî 'ye göre, ucu olmayan şeyin, yani atomun daralması ya da açılması diye bir şeyden söz edilemez.[159] O halde uzunluğu olup, genişliği olmayan düz çizginin herhangi bir açılma ya da daralmaya maruz kalmadan bir dâirenin çevresini meydana getirmesi gerekir. Bu konuda Cüveynî'nin, Eş'arî imamlarından Ebû İshâk'ın görüşüne katıldığı, onu teyid etmesinden ve görüşünü "doğru" olarak değerlendirmesinden açıkça anlaşılıyor. Ona göre, genişliği meydana getiren, hatların çevredeki hatta ilâve edilmesidir.[160] Bu durumda, Cüveynî'ye göre, çevredeki hattın uzun olması, bu hattın içinin dışına ilâvesinden ileri gelmeyip, mevkiinin genişliğinden ötürüdür.[161]

Filozoflar, Îcî'nin de Mevâkıf'da belirttiği gibi, genellikle cevher-i ferdin varlığının imkânsızlığına delil getirirken Euclides'e kadar giden dâire, küre, kare ve üçgen gibi bir takım geometrik şekillerin, cevher-i ferdin varlığıyla açıklanamıyacağı esasından hareket ederler.[162] Şîrâzî de el-Esfâr'da[163] aynı konuya dikkati çekiyor ve diyor ki: Cevher-i ferdin imkânsızlığını ortaya koyarken, sadece kare ve karenin kö-

---

157. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 163, satır 9 vd..
158. Aynı eser, s. 164, satır 10-19.
159. Aynı eser, s. 164, satır 19 vd..
160. Aynı eser, s. 164, satır 1-4.
161. Aynı eser, s. 165, satır 3-4
162. Îcî, Mevâkıf, c. II, İstanbul 1311, ss. 373vd..
163. Şîrâzî, el-Esfâr el-Erba'a, c. I, s. 432vd..

şegeni ile bu köşegene bitişen kenarların meydana getirdiği üçgene dayanmak gerekir; zira kelâmcılardan çoğu, cevher-i ferde karşı olanların delillerinde sözünü ettikleri bu iki şekil dışında kalan bütün şekilleri inkâr ederler. Şîrâzî, bununla ilgili olarak, Şerh el-Makâsıd sahibi Taftazânî'ye ait bir metin zikreder. Bu metinde Taftazânî, cevher-i ferdden hareket ederek dâirenin varlığını inkara çalışmaktadır. Aynı şekilde İbn Sînâ, Necât'da[164] dâirenin varlığını, parçalanmayan cüz görüşü ve buna dayanan mekânın sürekliliğinin inkârı ile uyuşmaz görmektedir. Ancak Cüveynî'de de gördüğümüz gibi, ilk kelâm eserlerinde bazı hendesî (geometrik) şekillerin inkârı göze çarpmamaktadır. Aksine Cüveynî, elimizde bulunan eserlerinde yer almayan, fakat Şehristânî'nin, kendisinden naklettiği bir metne göre, cevher-i ferdin varlığının ispatını küreye dayandırmaktadır. Aynı delil Fehr ed-Dîn er-Râzî'nin Kitâb el-Erba'în'inde de bulunmakla birlikte, kime ait olduğu belirtilmemektedir.

Cüveynî'nin düşünce sistemine aykırı düşmeyen bu delil şöyledir: Gerçekte varolan bir küre ile yine gerçekte varolan bir düzlem (satıh) düşünelim ve küreyi bu düzlem üzerine yerleştirelim: Küre bu düzleme bitişir mi, bitişmez mi? Bitişeceğine göre, bölünebilen bir parçasıyla mı ona bitişecektir, yoksa bölünemeyen bir parçasıyla mı? Eğer bölünebilen bir parçasıyla bitişeceği kabul edilirse, küre küre olmayıp düzlemdir... O halde bölünemeyen bir parçasıyla birleşir ki, bu da cevher-i ferd, yani atom'dur.[165]

164. İbn Sînâ, en-Necât, ss. 352-353.
165. Şehristânî, Mes'ele fî İsbât el-Cevher el-Ferd, Nihâyet el-İkdâm içinde, neşr.: A. Guillaume, (Oxford University Press), Londra 1934, s. 507. Bu delilin Kitâb el-Erba'în'deki varyantı ise şöyledir (s.257): Hakikî bir düzlem üzerinde bulunan bir küre düşünelim. Kürenin düzleme temas yeri ya bölünebilir ya da bölünemez. Bölünebilir olsaydı, kürenin bu yerinin, düz bir satıh üzerinde bulunduğu için, düz olması gerekirdi. Hal böyle olunca, küre yuvarlandıkça, bütün temas ettiği yerler düz olacaktır. Kürenin temas yerleri birbirine bitişik olduğuna göre, bu bitişiklik düz bir doğrultuda ise, küre düz bir satıh olacaktır; düz bir doğrultuda olmayıp, zâviyeli ise, kürenin köşelerinin olması gerekecektir ki, bu da çelişiktir. Böylece kürenin düzleme temas eden noktasının bölünme kabul etmeyen bir şey olduğu ortaya çıkar. Küre bir dâireyi tamamlayacak kadar yuvarlanınca, bu dâire temas yerlerinden mürekkep olur ki, bu yerler düz olmayan noktalardır.

3. Cevher-i Ferdin Özellikleri

Yukarıda cevher-i ferdin, büyüklüğü dolayısıyla, bir cihetde bulunma imkânı şeklinde açıklayabileceğimiz bir tahayyüz (yer kaplama) niteliğinin bulunduğunu; cevher deyince cüz'den (atomdan) başka bir anlamın anlaşılmaması gerektiğini ve nihâyet cevherin, kendisiyle birlikte bulunan arazlardan başka olduğunu gördük. Böylece cevher ve araz şeklinde, biri ötekinden ayrılmayan, birinin varlığı ötekinin varlığını gerektiren, fakat yine de kesin çizgilerle ayırabileceğimiz iki varlık türü ortaya çıkmaktadır. Cüveynî, daha önce de gördüğümüz gibi, bu ayırımı, cevherin araza mahal olmasıyla, cevherin yer kaplama niteliği olduğu halde, arazın bundan yoksun olduğuyla açıklamaktadır. Şimdi cevherin kendine ait özellikleri üzerinde duralım ve Cüveynî'nin bu konudaki açıklamalarını görelim.

a) Cevher Arazların Toplamı Değildir:

Cüveynî'ye ve genel olarak Ehl-i Sünnet'in görüşüne göre, cevher dış âlemde varolan bir şeydir, bir yer kaplar ve kendisiyle kâ'im olan arazlardan başkadır.(166) Böyle bir görüş, cevherleri arazların toplamı, hattâ arazların kendisi sayan görüşten temelde ayrılıklar göstermektedir. Cüveynî, Nazzâm ve Naccâr (ölm. 220/835)'a malettiği bu görüşü şöyle açıklıyor: Cevher arazların toplamı, arazların kendisidir. Cüveynî isimlerini zikretmediği bazı filozofları da onlara ekliyor.(167)

Öyle görünüyor ki, Nazzâm cevher ya da cisimle araz arasında bir fark gözetmemektedir. Onca tad, koku, renk ve ses cevherler cümlesindendir ve latîf cisimlerdir.(168) Genel olarak araz kabul edilen şeylerden sadece harekete araz adını verir.(169) Şehristânî'nin ondan naklettiklerine göre, cevherler, biraraya toplanmış arazlardan meydana gelir. Yine Şehristânî'ye göre, Nazzâm, renklerin, kokuların ve tadların cisim olduklarını söylerken Hişâm b. el-Hakem'e uymuştur.(170) Bağdâdî, bu konuda

166. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 148. 167. Aynı eser, s. 148.
168. Eş'arî, Makâlât.., s. 295; Bağdâdî, el-Fark.., s. 122.
169. Eş'arî, Makâlât.., s. 347.
170. Şehristânî, el-Milel.., s. 81. Eğer Hayyât'ın Nazzâm'dan naklettiklerine bakarak, onun fiilen sonsuzca bölünmeyi değil, sonlu bir miktar ve büyüklüğü olan cismin kuvve halinde sonsuzca bölünebileceğini ileri sürdüğünü kabul edersek, cevherin, arazların birleşmesinden (mü'ellef)

Nazzâm'la aynı düşüncede olan Dirâr ve Naccâr'dan söz eder.[171] Nazzâm'ın cisimleri veya cevherleri arazlarla aynı sayması ve böylece bir bakıma arazları inkâr etmesi, cevherlere arazlardan ayrı olarak varlık tanımayan Mu'tezilî doktrini mantıkî sonucuna götürmekle izah edilebilir. Bilindiği gibi, Nazzâm'ın öğretmeni Ebû'l-Huzeyl'in, atomun arazlardan ayrı olarak bir gerçekliği olmadığı ve Allah'ın bile onu tamamıyla arazlardan sıyıramıyacağı görüşü[172] Nazzâm'ın bu görüşünün teşekkülünde en büyük rolü oynamış olabilir.

Ayrıca Cüveynî'nin aynı görüşü bazı filozoflara da atfetmesine gelince, bu konuda Nazzâm'a en yakın olan antik filozoflar Stoalılardır ve Cüveynî'nin de filozoflardan onları kastetmiş olması mümkündür. Horovits'in de belirttiği üzere, Nazzâm, arazları reddeden ve onları cevherlerle aynı sayan görüşünde Stoalılardan mülhem olsa gerektir.[173]

Cüveynî, Nazzâm'ı ve adlarını vermediği filozofları eleştirirken özellikle dayandığı iki esas üzerinde durmaktadır: a) Cevherler yer kaplarlar ve arazların mahalli olarak görev yaparlar. b) Arazların varlığı ancak bir cevherle düşünülebilir; bir arazın diğer araz için mahal olması imkânsızdır.

---

meydana geldiği görüşünü ona mâletmemiz imkânsızdır; çünkü cüz fiilen bölünemezse, nasıl olur da mü'ellef (bileşik) olabilir?

171. Bağdâdî, Usûl.., s. 46; el-Fark.., ss. 122, 196, 201. Ebû Muzaffer el-İsferâ'yînî, hareket dışında bütün arazların cisim olduğu hakkında Nazzâm'ın görüşünden söz etmemekle beraber, Naccâr'ın renk, tad, koku ve cismin yoksun olamıyacağı bütün arazların biraraya gelerek cismi meydana getirdiğini ve Dirâr'ın bu konuda ona uyduğunu söylüyor (et-Tabsîr.., ss. 61 ve 62). Eş'arî, cismin biraraya gelip kaynaşmış arazlardan ibâret olduğunu söyleyenler arasında Dirâr b. Amr ve el-Hüseyn b. Muhammed en-Naccâr'ı zikrediyor (Makâlât.., ss. 291, 303).

172. Eş'arî, Makâlât.., s. 297.

173. S. Horovits, Ueber dem Einfluss der Greichischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalâm, Breslau 1909, ss. 10-11. Max Horten ise Nazzâm'ın bu görüşü Hintlilerden aldığı kanaatindedir. Horten buna delil olarak, Nazzâm'ın Basra'da yaşadığını, orada Hintlilerle münasebette bulunduğunu ileri sürüyor. Ona göre, Nazzâm'ın Hint düşüncesinin etkisiyle arazları reddetmesinin nedeni, arazların kabulünün onu tenâkuza sürükleyeceği düşüncesidir: Arazın cisimle kâ'im olduğunu kabul etmek, cisimle kâ'im olmak da bir araz olduğu için, sonsuz sayıda arazları gerektirecektir. Bk. Indische Gedanken in der Islamischen Philosophie, Vierteljahrschrift für Wissenschaftliche Philosophie und Sociologie, ss. 314 vd.. Öyle gö-

Genel kanaata göre, diyor Cüveynî, cevher bir yer kapladığına göre, hasımlarımızın araz hakkında da ya onun bir yer işgal eden, yani mütahayyiz olduğunu, bir büyüklüğü bulunduğunu söylemeleri, ya da böyle bir şeyi reddetmeleri gerekir. Eğer arazın yer kapladığını ileri sürerlerse, bu iki sebepten ötürü yanlıştır: Önce arazın yer kaplaması, yani mütahayyiz olması, onun bazı cihetlerle özelleşmesi ve kendisine bu ciheti tahsis eden bir kevne (varlık tarzına) muhtaç olması demektir. Ancak böyle bir görüş bizi arazın arazla kıyâmı sonucuna, yani imkânsız olan bir şeye iletecektir. Öte yandan, cevherin hakikatı yer kaplaması olduğuna göre, yer kaplayan bir şeyden söz eden kimse, arazdan değil, cevherden söz etmiş olur;(174) çünkü arazlar yer kaplamazlar.

Cüveynî böylece arazların yer kaplamadığı, yani onlarda cevher niteliklerinin bulunamıyacağını saptadıktan sonra, yer kaplamayan iki arazın biraraya gelerek, birleşip birleşemiyeceği sorununu ele alır. Onca bunun da imkânsızlığı açıktır; çünkü birleşme, kendilerine özgü yerleri olan, aralarında bir başka mevcudun yeri bulunmayan iki mevcûd arasında tasavvur edilebilir.(175)

Hal böyle olunca, birbirinin benzeri olan veya birbirine zıt ve farklı ya da birbirine zıt olmadığı halde farklı atom-arazların da biraraya gelerek cevheri meydana getirmesi imkânsızdır.

Dış âlemde mevcut olan bir şeyde bulunmayan bir nitelik (el-hükm) onun benzerlerinde de bulunmaz; meselâ, hayat arazı âlimler için bir niteliği gerektirmediği takdirde, bu nitelik de genel olarak hayâtı gerektirmez.(176) Başka deyişle, hayât arazı âlimlerin âlim olmalarının gereğidir ve ancak bu tarzda onun hükmü gerçekleşebilir; ya da bu hüküm(nitelik) hayât arazına işâret edebilir.

---

rünüyor ki, Horten'in böyle bir ihtimalden söz etmesinde Bağdâdî ve Ebû Muzaffer el-İsferâ'yînî'nin Nazzâm hakkında ileri sürdüğü bilgiler gerekli ipucunu vermiştir. Bilindiği gibi, her iki yazar da, Nazzâm'ın Basra'da yaşadığı, gençliğinde Tekâfu' el-Edillecilerden Seneviyye ve Sümeniyye ile ilgisi olduğu ve nihâyet olgunluk yıllarında da filozofların mülhidleri, sonra da Hişâm b. el-Hakem'le irtibat kurduğunu ifâde ediyorlar. Bk. Bağdâdî, el-Fark.., s. 113; el-İsferâ'yînî, et-Tabsîr.., s. 43.

174. Cüveynî, K. eş-Şâmil, ss. 148-149. 175. Aynı eser, s. 149.

176. Aynı eser, s. 150, satır 3-5.

Öte yandan birbirine benzedikleri halde, adetlerden bazılarını diğerlerine tercih etmek imkânsızdır. Cevherin birbirine benzeyen on arazdan meydana geldiğini söylemekle onun dokuz arazdan meydana geldiğini söylemek arasında bir fark yoktur.[177]

Cevheri meydana getiren arazların zıt ve farklı olduklarını söylemek, iki zıt bir cevherde gerçekleşemiyeceği için, zarurî olarak imkânsızdır. Arazların birbirine zıt olmayıp, farklı oldukları iddia edilirse, arazların birbirine dönüşeceğini, hattâ cevhere inkılâb edeceğini kabul etmek gerekecektir ki, bu, imkânsızdır.[178]

Cüveynî, hasımlarına yönelttiği bu eleştirileri kesin bir sonuca vardırmak için arazların sahip olduğu nitelikler üzerinde durmak gereğini duyuyor ve dört nitelik sayıyor: a) arazlar kendi başlarına kâ'im olamazlar; b) mahalle muhtaçtırlar; c) yer kaplamazlar. Cevher ise bütün bu niteliklerden yoksun olan ve dolayısıyla arazdan tamamıyla farklı olan bir varlık türüdür. Arazların sahip olduğu bu niteliklerden birini reddetmek, ötekileri de reddetmeyi gerektirir.[179]

Cüveynî, kendi görüşünün sağlamlaştırılmasında önemli bir meseleye daha dokunmaktadır: Acaba cevherle kâ'im olan ve ona eklenen arazlar, onun tahayyüzünü artma bakımından etkiler mi, etkilemez mi?

Cüveynî'ye göre, böyle bir artmanın olduğu düşünülemez. Meselâ, cevher-i ferdde cansızlık ve ölüm gibi şeylere zıt olan bir hayat arazı bulunursa, hayâtın niteliklerinden (min evsâf el-hayât) olan ilim, irâde, kudret, elem ve beş duyu-idraki de yine onunla kâ'im olmuş olur. Ancak sayıca artan bu arazlar cevherin tahayyüz (yer kaplama) bakımından artmasını gerektirmez. Eğer arazlar, biraraya geldiklerinde, tahayyüz üzerinde etkili olsalardı, onların bir başka yeri (hayyizi) işgal etmeleri gerekirdi. Fakat böyle bir şeyi düşünmek imkânsızdır; çünkü cevher-i ferd sadece bir atomluk yer işgal eder. Eğer ona ilâve edilen arazlar bir başka yeri işgal edecek olsaydı, bu arazlar iki cevher teşkil ederlerdi ki, bu, kabul edilemiyecek bir husustur. Meselâ, cevhere eklenen renk, kevn (varlık tarzı) ve tad gibi arazlardan sonuncusunu ele alacak

177. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 150, satır 6-8.
178. Aynı eser, s. 150, satır 9-14.
179. Aynı eser, ss. 150-151.

olursak, nasıl olur da bir tek tad arazı iki cevhere bölünebilir?(180)

Burada özellikle dikkatten kaçırmamamız gereken husus, her cevhere bir atom-arazın tekâbül ettiğidir. Çünkü Cüveynî'ye ve genel olarak atom görüşünü kabul eden kelâmcılara göre, arazlar da, cevherler gibi, bölünemeyen cüzlerden teşekkül ederler. Bu durumda bir tek tad cüzünün iki cevherde bulunması, onun bölünmesini gerektirecektir ki, böyle bir şey, Cüveynî'nin dayandığı esaslar açısından imkânsızdır. Buna göre, arazların cevherler olmadan bir varlığı ve anlamı olmadığı açıktır. Dolayısıyla cevherlerin biraraya gelerek birleşmiş arazlardan meydana geldiği ileri sürülemez.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Mu'tezilenin atomcu görüşünde ortaya çıkan esaslı güçlük, atomların, arazların varlığından ayrı düşünülemiyeceği hususu idi ve Nazzâm, arazları inkâr edip, cevher ya da cisimlerle aynı sayarken, bu güçlükten hareket etmişti. Cüveynî de bu güçlüğün Mu'tezileyi çıkmaza soktuğunu ileri sürerek diyor ki: Cevherlerin biraraya gelmiş arazlardan ibâret olduğunu iddia eden kimse(181) bu sonuca varırken şöyle akıl yürütmüştür: Arazların yok olmasıyla cevher de yok olur. Aynı şekilde cevherin yok olması da arazların bekâsını imkânsız kılar. O halde arazlar cevherin kendisidir (ayn).(182)

Cüveynî, buna şu şekilde cevap veriyor: Cevher varlığını sürdürdüğü halde, yokluğu düşünülemeyen hiçbir araz türü yoktur; çünkü her arazı bir benzeri veya ondan farklı olan zıddı takip eder. Hal böyle olunca, arazlar yok olunca cevherin de yok olacağı iddia edilemez;(183) çünkü cevher, yok olan arazları izleyen diğer arazların varlığıyla varlığını sürdürür.

b) Cevher-i Ferdin Varlığı Süreklidir:

Biraz önce de gördüğümüz üzere, Cüveynî cevher-i ferdin sürekliliğini, onda bulunan arazların benzer ya da zıtlarının birbirini izlemesi

180. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 152.
181. Cüveynî'nin bu kimseden kasdı, Nazzâm veya Dirâr ve Naccâr gibi, onunla aynı görüşü paylaşan biri olsa gerektir.
182. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 153, satır 1-3.
183. Aynı eser, s. 153, satır 4-7.

ne bağlıyor; çünkü onca cevherdeki değişiklik arazlardaki değişiklikle aynıdır. Buna göre, arazlar değiştiği ve birbirini izlediği halde, değişmeyen ve varlığını sürdüren sadece cevherdir. Cevherlerin, arazların kıyâmı anında, onlardan yoksun olması imkânsız olduğuna göre, yaratılışın başlangıcında da onlardan yoksun olması düşünülemez.[184] Öyle görünüyor ki, Cüveynî'yi bu sonucu kabul etmeye iten neden, cevherlerin arazlardan yoksun olabileceği benimsendiği takdirde, onların hudûsuna (sonradan olduğuna) delil getirmenin imkânsızlığıdır.[185] O halde cevherin varlığı süreklidir ve yenilenmez;[186] varlığı sürekli olarak değişen, yenilenen ve hiçbir zaman aynı kalmayan arazdır. Ancak, cevherin sürekliliğini, filozofların anladığı manada ele almamak gerekir; çünkü Cüveynî'ye göre, cevherin sürekliliği, onda bulunan -Allah tarafından her an yaratılan- arazlar dolayısıyladır. Cevherlerin varlık tarzlarından (ekvân) yoksun olması imkânsızdır; onlar bitişik ve ayrık olmadan düşünülemez.[187] O halde cevher, hudûsu (varolması) anında bir kevnle özelleşir. Cüveynî, Ehl-i Sünnet taraftarlarından hiç kimsenin bunu inkâr etmediğini ileri sürüyor. Onlar arasındaki ayrılık sadece bu kevnin (varlık tarzının) hareket ya da sükûn şeklinde adlandırılmasında ortaya çıkmaktadır.[188] Bazılarına göre, hudûs halindeki cevherle kâ'im olan ve onun bir mekânla özelleşmesini sağlayan kevn ne hareket ne de sükûn diye adlandırılabilir. Hareket olarak anlandırılamaz; çünkü hareket ancak iki halde gerçekleşir, yani bir mekânda bulunduktan sonra bir ikincisinde bulunması demektir. Sükûn olarak da adlandırılamaz, çünkü sükûn aynı cihette bulunmanın sürekli olmasını ifâde eder; böyle bir şey ise bir ve aynı anda imkânsızdır.[189]

Cüveynî, bu arada Bâkilânî'ye ait olduğunu ileri sürdüğü, cevherin ilk halinde sâkin, yani hareketsiz olduğu şeklindeki bir görüşten söz ediyor ve onun bu konudaki delilini naklediyor: Cevher ilk halinde yer

184. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 209, satır 9-11.
185. Aynı eser, s. 212, satır 3-5; K. el-İrşâd, s. 17.
186. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 160, satır 3.
187. Aynı eser, s. 229, satır 9-10.
188. Aynı eser, s. 232, satır 8-9.
189. Aynı eser, s. 232, satır 11-18.

değiştirmez; yer değiştirmeyen her cevherin ise sükûnla nitelenmesi gerekir. Ancak daha önce de geçtiği üzere, sükûnun olabilmesi için cevherin aynı mahalde iki anlık bir süre için bulunması zorunludur. Cüveynî'nin nakline göre, Bâkilânî, bu sorunu şöyle çözümlemektedir:Genel olarak kabul edildiği üzere, ikinci kevn birinci kevne benzemektedir; o halde ikinci kevne sükûn adını verebileceğimiz gibi, birincisine de aynı adı verebiliriz.(190)

Cüveynî bu konuda lafızlar yerine anlamlara bağlı kalmak gerektiği düşüncesindedir.(191) Bu nedenle cevherin hudûs anında bir kevnle özelleştiğini ve bu kevnin de, Bâkilânî'nin söylediği gibi, sükûn olduğunu belirtiyor.(192)

Cevherlerin hudûs (varolma) anlarında kevnlerden yoksun olamıyacağı böylece saptanınca, cevherlerin bekâsının (sürekliliğinin) bu arazlardan herhangi birinden yoksun olamıyacağı esasına dayandığı ortaya çıkar. Cüveynî, bu konuda Bâkilânî'yi yakından izlemekte; öteki Eş'arîlerden ve Ebû'l-Huzeyl, Mu'ammer, Bişr b. el-Mu'temir (ölm. 210 veya 226/825 veya 840), Hişâm el-Fuvatî, el-Ka'bî (ölm. 319/931) gibi Mu'tezilîlerden ayrılmaktadır.(193)

Cüveynî'nin cevherin sürekliliği konusunda kendilerinden ayrıldığı Eş'arîlere ve Mu'tezileden bazılarına göre, bekâ (süreklilik) bâkî'nin varlığına katılmış bir sıfattır. Tıpkı ilim sıfatının âlimin varlığına katılmış bir sıfat olduğu gibi.(194) Bu anlamda bekâ, kendisinden farklı, zıddı olmayan bir ma'nâ'dır. Cevherin bu arazı kabul etmesi mümkün olduğu anda,(195) ondan yoksun olması düşünülemez.(196) Buna göre bekâ, cevherin sürekli bir varlığa sahip olmasının "yeter sebebi" (ma'nâ) dir. Bekâ arazının kalkmasıyla cevher de yok olur. Bekâ zıddı olmayan bir araz olduğuna göre, cevherin yok edilmesi için sadece ondaki bekâ arazının yaratılmaması kâfi gelecektir. Yaratan (el-Muhassis), cevherin varlığı-

190. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 233, satır 3-8; Bâkilânî, et-Temhîd.., ss. 42-43.
191. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 232, satır 10.
192. Aynı eser, ss. 432 ve 233. Bu konuda fazla bilgi için "Hareket" bahsine bakınız.
193. Bk., er-Râzî, K. el-Erba'în, s. 185.
194. Cüveynî, K. el-İrşâd, ss. 138-139.

nın devâmını dilerse, bekâyı aralıksız olarak onda yaratır; yokolmasını dilerse, onda bekâ'ye yaratmaz.(197)

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere, genel olarak Eş'arîlere göre, bekânın zıddı olan bir fenâ (yok olma) arazı yoktur; çünkü yoketme yoklukla aynı ve yokluk da sırf yokluk olduğuna göre, bâki'nin Allah'ın yok etmesiyle yok olacağı düşünülemez; böyle bir şey, kudretin sırf olumsuzluğa taallûku anlamına gelecektir ki, bu, imkânsızdır.(198)

Cüveynî ve izinden yürüdüğü Bâkilânî'ye göre de yokluk sırf yokluktur;(199) o halde yokluğun gerçekte bir şey olarak tahsisi mümkün değildir. Bu durumda Allah'ın cisimde fenâ arazını yaratarak onu yoketmesi düşünülemez. Ayrıca bekâ arazını yaratmayı durdurarak Allah'ın cismi ya da cevheri yok etmesi de düşünülemez; çünkü bekâ cevhere ya da cisme ilâve edilmiş bir ma'nâ olmayıp, bâkî olanın zatına aittir. Böylece gerek Cüveynî, gerekse Bâkilânî bekâyı varlığın zatına bağlamaktadırlar.(200) Bekâ, bâkî olanın zatına katılmış bir ma'nâ değildir; çünkü eğer böyle olsaydı, ezelî sıfatları aynı zamanda bâkî olmakla nitelememiz ve onların bekâsı olduğunu söylememiz gerekirdi ki, bu bizi bâtıl olan bir ma'nâ'nın ötekiyle kâ'im olduğu sonucuna götürecektir. Öte yandan bekânın kadîm (öncesiz) olduğunu düşünecek olursak, onu bekâ ile nitelememiz gerekecektir ki, bu da bizi teselsüle (sonsuzca zincirlemeye) götürecektir.(201)

---

195. Çünkü Eş'arîlere göre, bekâ cevherde, hudûsunun ikinci anında yaratılır. Bk. Bağdâdî, Usûl.., ss. 42 ve 56.
196. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 204, satır 5-9 aşağıdan.
197. Aynı eser, s. 270, satır 7-12.
198. Aynı eser, ss. 269-270; K. el-İrşâd, s. 140. el-Kalânisî, Eş'ariyyenin görüşüne tutarlılık kazandırmak için, bekânın zıddının olabileceği ve kudretin sırf yokluğa değil, mevcudun mevcut olmamasına taallûk edebileceği esasından hareket ederek, fenâ'yı Allah'ın dilediği anda cisimde yarattığı bir araz olarak kabul eder ve fenâ'nın yaratılmasının ikinci anında cismin yok olacağını ileri sürer. Bk., Usûl, ss. 45 ve 67.
199. Cüveynî, K. el-İrşâd, s. 140, satır 4; K. eş-Şâmil, s. 124, satır 4 ve s. 133 satır 4-5 aşağıdan; Bakilânî, et-Temhîd, s. 40, satır 14; el-İnsâf, s. 14, satır 14.
200. Cüveynî, el-İrşâd, s. 78, satır 5-6; s. 139, satır 1-2; eş-Şâmil, s. 270, satır 4 ve 6.
201. Cüveynî, el-İrşâd, s. 139, satır 1-5.

O halde Cüveynî'ye göre, bekâ varlığın sürekliliğine bağlıdır; başka deyişle, cismin varlığının sürekliliğinden başka bir şey değildir.(202) Bu açıdan bakılacak olursa, gerek Bâkilânî gerekse Cüveynî'nin bekâyı arazlardan, hiç değilse bir ma'nâ'ya (yeter sebebe) bağlı sıfatlardan saymadıkları ortaya çıkar. Bu hususu Cüveynî şu şekilde izaha çalışmaktadır: Bir şeyin varlığı süreklilik kazanınca, ona bekâ sıfatını vermek mümkündür. Bu bakımdan kıdem (öncesizlik) sıfatı da bekâ'ya benzemektedir. Varolan ve yeni meydana gelen bir şeye kadîm denemez. Ancak üzerinden uzun bir zaman geçerse, bu ad ona verilebilir. Hal böyle olunca, kıdemin bir ma'nâ olduğunu ileri sürmek gerekmez.(203)

Açıkça anlaşılacağı üzere, gerek bekâ olsun gerekse fenâ olsun, cevherin varlığını sürdürmesine veya yokolmasına sebep olan arazlar olmayıp, bunlar sadece cevherin ya da cismin kendi varlığının gereğidir. Cisimde veya cevherde kevnlerin (varlık tarzlarının) bir Fâ'il-i Muhtâr'ın eseri olarak birbirini izlemesi sürekliliğin ortaya çıkması için yeterlidir. Yokluğu meydana getiren ise kevnler adı verilen bu arazların yaratılmasının durdurulmasıdır. Öyle görünüyor ki, Bâkilânî ve onu izleyen Cüveynî, bir şeyin bekâsının veya fenâsının o şeyden farklı olmadığı esasından hareket etmektedirler. Dolayısıyla bâkî'nin bâkî olması için bekâ'ya ihtiyaç olmadığı gibi, fânî'nin fânî olması için de fenâ'ya ihtiyaç yoktur. Eş'arî, bekâ ve fenâ'nın bâkî ve fânî'den ayrı olduğunu ileri sürenler arasında Ebû'l-Huzeyl'ı sayıyor ve onca bekâ'nın Allah'ın "bâki kal" (ibka), fenâ'nın da "yok ol" (ifna) sözü olduğunu belirtiyor. Bekâ'ya ve fenâ'ya bağlı olmadan bâkî'nin bâkî ve fânî'nin fânî olduğunu ileri sürenler arasında da Cübbâ'î'yi sayıyor.(204)

Cüveynî ve Bâkilânî'ye göre, şüphesiz Allah, bâkî olan bir şeyin yokluğunu dileyebilir; ancak bu irâde yokluğun gerçekte sübûtunu gerektirmez; nitekim bir şeyin bilinmesi de o şeyin sübûtunu (gerçekliğini)

202. Cüveynî, K. el-İrşâd, s. 139, satır 10.
203. Aynı eser, s. 139, satır 10-12.
204. Eş'arî, Makâlât.., ss. 351-352. Ayrıca Eş'arî'den Mu'ammer'in birinci görüşte, en-Nazzâm'ın da ikinci görüşte olduklarını öğreniyoruz. Bk., Makâlât.., s. 352.

gerektirmez; çünkü bilinen şey, varlık ve yokluğa ayrıldığı gibi, irâde edilen şey de varlık ve yokluğa ayrılır.[205] Bu nedenle Allah'ın irâdesi varlığa da yokluğa da râcidir. Ancak yoklukta bir tahsis, yokluğun gerçekte varolan bir şey olarak belirlenmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla onun, kendisinden ayrı bir fenâ arazına ihtiyacı yoktur. Nitekim kevnler vasıtasıyla bir cismin varlığını sürdürmesi, onun bir bekâ arazına sahip olması gereğini de ortadan kaldırmaktadır. Öyleyse bekâ da, tahayyüz ve arazları kabul etme nitelikleri gibi, cevherin varlığına bağlı niteliklerdir.

c) **Cevherlerin** Arazlardan Yoksun Olması İmkânsızdır:

Daha önce de belirttiğimiz gibi, cevherlerin arazlardan yoksun olamıyacağı, bildiğimiz kadarıyla, ilk olarak Mu'tezileden Ebû'l-Huzeyl el-Allâf tarafından ortaya atılmış[206] ve genel olarak bu ilke, gerek Mu'tezile gerekse Eş'ariye tarafından benimsenmiştir.[207] Mu'tezile ve Eş'ariyeyi bu ilkeyi kabul etmeye iten neden, öyle görünüyor ki, ancak arazlar vasıtasıyla cevherlerin, dolayısıyla âlemin sonradan olduğuna delil getirilebileceğidir.[208] Cüveynî de Eş'ariyenin bu genel eğilimine uygun olarak aynı ilkeyi benimsemiştir; çünkü onca da cevherlerin hudûsu (sonradan olması) arazların hudûsuna dayanır.[209]

Cüveynî önce Ehl-i Sünnet'in genel görüşü üzerinde duruyor. Buna göre, cevher arazların bütün cinslerinden, zıtları varsa bütün zıtlarından yoksun olamaz.[210] Böylece iki tür araz ortaya çıkıyor: a) Aynı ad altında toplandığı halde birbirine zıt olan arazlar; b) zıddı olmayan arazlar. Arazların büyük çoğunluğu, onlarca, bu gruba girer; meselâ, renk, tad, kevn, koku arazları... Cevher, beyaz veya siyah, tatlı veya acı, hareket veya sükûn gibi zıtlardan birinden yoksun olamıyacağı gibi, bu zıtlardan her ikisini bırarada taşıyamaz. Zıddı olmayan arazlara ise, bekâ (sürek-

205. Cüveynî, K. eş-Şâmil, s. 270.
206. Eş'arî, Makâlât.., s. 297. Ebû'l-Huzeyl, Allah'ın cevherleri arazlardan yoksun bırakmasını imkânsız görür.
207. İbn Meymûn, Delâlet el-Hâ'irîn, s. 204.
208. Alî Mustafa el-Gurâbî, Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, Kahire 1369/1949, s. 54.
209. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 212; İrşâd, ss. 28-29; el-Luma', s. 121.
210. Cüveynî, el-İrşâd, s. 23.

lilik) örnek olarak verilebilir.[211] Bu durumda cevher daima aynı cinsten bir arazı kabul eder.[212]

Cüveynî'ye göre, cevherlerin arazlardan yoksun olabileceğini kabul edenler ise, Dehrîler (bazan onlara Mülhide adını da veriyor), Mürcieden ve aynı zamanda Mu'tezilenin şeyhlerinden sayılan Sâlih b. Amr es-Sâlihî'dir.[213] Basra ve Bağdat Mu'tezilîleri ise cevherlerin hangi arazlardan yoksun olup, hangilerinden yoksun olamıyacağı konusunda ayrıldılar.[214]

Dehrîler,[215] cevherlerin, kadîm (öncesiz) oldukları için, ezelde arazlardan yoksun olduğunu kabul ederler.[216] Cüveynî, onların cevhere heyûlâ (ilk madde) arazlara da sûret adını verdiklerini belirtiyor.[217] Öyle görünüyor ki, Cüveynî de, Gazzâlî gibi, Dehriyyûn'dan filozofların mülhidlerini, yani Allah'ı inkâr edenlerini anlıyor.[218] Sâlihî'ye göre, cevherler başlangıçta bütün arazlardan yoksun olabilir.[219] Basra ve Bağdat Mu'tezilîleri arasındaki ayrılığa gelince, birinciler cevherlerin kevnler

211. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 204; el-İrşâd, s. 23.
212. Cüveynî, el-İrşâd, s. 23.
213. Bk., İbn el-Esîr, el-Lubâb, c. II, Kahire 1357, s. 46. Burada İbn el-Esîr, onu Mürcieden sayıyor. Sâlihî hakkında daha fazla bilgi için bk., Prof. Dr. N. Çağatay-İ.A.Çubukçu, İslâm Mezhepleri Tarihi I, Ankara 1965, ss. 113 vd.
214. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 205; el-İrşâd, s. 23; bk., kezâ, el-Luma', s. 123.
215. Gazzâlî, filozofları üç grupta topluyor. Bunlardan biri, Dehriyyûn; öteki ikisi ise Tabi'iyyûn ve İlâhiyyûn'dur. Onca Dehrîler ilk filozoflardandır. Kudret ve bilgi sahibi bir yaratanın varlığını inkâr ederek, âlemin ezelden beri kendiliğinden, olduğu gibi mevcudiyetini kabul ederler. Onlarca hayvanlar dölden, döl de hayvanlardan gelir; dâima böyle olmuştur; gelecekte de böyle olacaktır. Gazzâlî, bunları zındıklar (zanâdıka) grubuna sokuyor. Bk., el-Munkız.., s. 86; M. Watt, The Faith and Practice of al-Ghazâlî, ss. 30-31; Dehrîler hakkında fazla bilgi için bk., Prof. Dr. İ. A. Çubukçu, Gazzâlî ve Şüphecilik, s. 49. Gazzâlî'nin Dehrîler hakkındaki görüşü Cüveynî'ninkine uymaktadır. Bk. eş-Şâmil, s. 168, satır 9; el-İrşâd, s. 25, satır 10.
216. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 205, satır 1.
217. Cüveynî, el-İrşâd, s. 23.
218. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 168, satır 9.
219. Cüveynî, el-İrşâd, s. 23; eş-Şâmil, s. 205.
220. H. 255/M. 868'de ölen ünlü Câhiz'den sonra Mu'tezile mezhebi Basra ve Bağdat kollarına ayrıldı. Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, en-Nazzâm, el-Câhiz, Ebû Alî el-Cübbâ'î ve oğlu Ebû Hâşim Basra ekolüne; Bişr b el-Mu'temir, Sümâme b. el-Eşres ve Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât ise Bağdat ekolüne mensup-

dışında bütün öteki arazlardan yoksun olabileceğini kabul ettikleri halde, el-Ka'bî ve ona tâbi olan ikinciler, cevherlerin renkler dışında kevnler de dahil olmak üzere bütün arazlardan yoksun olabileceğini ileri sürerler.(221) Cüveynî, buna ek olarak, kendilerine muhâlif olanların, cevherlerin arazları kabul ettikten sonra onlardan yoksun olamıyacağını ileri sürdüklerini ve bu noktada kendilerine uyduklarını belirtiyor.(222)

Cüveynî, Dehrîleri eleştirirken, cevherlerin kevnlerden, özellikle içtimâ' (birarada bulunma) ve iftirâk (ayrılık)'dan yoksun olamıyacağı esasından hareket ediyor. Onca ezelde cevherlerin arazlardan yoksun olabileceğini iddia edenlerin şu üç ihtimalden birini kabul etmeleri gerekir: a) Cevherler bitişik veya ayrıdır; b) cevherler hem bitişik hem ayrıdır; c) cevherler ne bitişik ne de ayrıdır.

Eğer onlar birinciyi, yani cevherlerin ya bitişik ya da ayrı olduğunu kabul ederlerse, bitişme ve ayrılma iki farklı varlık tarzı olduğu için , cevherlerin bunlardan yoksun olamıyacağını ileri sürmeleri gerekir.(223)

Cevherlerin ezelde hem bitişik hem de ayrı olduklarını ileri sürerlerse, iki zıddın aynı anda birarada bulunabileceği hatasına düşmüş olurlar ki, bunun butlânı açık ve seçik olarak bilinmektedir.(224) O halde onlardan birinin cevherde bulunması, diğerinin zorunlu olarak yokluğunu gerektirir.

Cevherlerin ezelde ne bitişik ne de ayrı oldukları hususuna gelince, akıl bunun da yanlışlığını zarurî olarak idrak eder. Eğer biz iki ayrı yer (hayyiz) işgâl eden iki cevher düşünecek olursak, onlardan birinin

tur. el-Malatî'ye göre, Mu'tezile hareketi ilk olarak Basra'da ortaya çıktı; Bağdat Mu'tezilîleri i'tizâli bunlardan almışlardır ve ilk temsilcileri de Bişr b. el-Mu'temir'dir. Bk., Kitâb et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehl el-Ehvâ' ve'l-Bida', Kahire 1369/1949, ss. 42-43.

221. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 23-24; eş-Şâmil, s. 205. Şâmil'de Basra ve Bağdat Mu'tezilîlerinin bu konuda ayrıldıklarına işâret edildiği halde, her iki ekolün görüşlerinden söz edilirken aynı ifâde kullanılarak, onların, cevherlerin kevnler dışında diğer bütün arazlardan yoksun olabileceğini ileri sürdükleri belirtiliyor ki, bu, eğer bir baskı hatası değilse, nâşirlerin bir hatası olsa gerektir.

222. Cüveynî, el-İrşâd, s. 24.

223. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 205; kar., el-İrşâd, s. 24; el-Luma', s. 125.

224. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 205.

diğerinin yerinde varlığı mümkün olmadığına göre, ikinciye bitişik olması veya bitişik olmaması zorunludur. Eğer bitişikse, bu iki cevher içtimâ' (bitişme) arazını hâiz demektir; bitişik olmayıp, diğerinin yerinden ayrı bir yerde ise, onlar birbirinden ayrı, yani iftirâk arazını hâiz demektir.(225)

Aslında Dehrîlerden çoğu, cevherlerin arazları kabul ettikten sonra onlardan yoksun olamıyacaklarını ileri sürerler ve arazların onları gelecekte daima kabulünü zorunlu görürler. Hal böyle olunca, gelecekte sürekli olarak cevherlerin arazları kabulü ya zatları dolayısıyla zorunlu olur ki, bu, cevherlerin zatları ezelde mevcut olduğuna göre, onların ezelde de aynı husûsiyeti göstermesini gerektirir; ya da onların bir ma'nâ'dan (yeter sebepten) ötürü arazları kabul etmeleri zorunlu olur ki, bu, bu ma'nâ'nın cevherle kâ'im olduğunu söylemek demektir. Ancak her ma'nâ bir önceki ma'nâ'nın kabulünü gerektireceğinden, bu bizi teselsüle götürecektir. Eğer cevherlerin ne zatları ne de bir ma'nâ dolayısıyla arazları kabul ettikleri ileri sürülecek olursa, bu hususun belli bir anda ortaya çıkışının, meselâ, cevherin hareket etme niteliğinin hiçbir nedene bağlı olmadığını benimsemek gerekir ki, böyle bir şey arazların inkârı anlamına gelir. Fakat cevherlerin arazlardan yoksun olabileceğini söylemek, arazların varlığını kabul etmenin bir sonucudur. O halde cevherler ancak zatları dolayısıyla arazları kabul ederler.(226)

Görülüyor ki, Cüveynî'ye göre, cevher her şeyden önce içtimâ ve iftirâk arazından yoksun olamaz. Ancak cevherin ezelde bu arazlara sahip olduğunu düşünmek imkânsızdır; çünkü her birleşmeden önce bir ayrılma; her ayrılmadan önce de bir birleşme mevcuttur. Her öncesi olan şey hâdis, yani sonradan olduğuna göre, cevherin ezelde varlığı diye bir şeyden söz edilemez.(227)

Cüveynî, Sâlihî'ye karşı da aynı delilin ileri sürülebileceğini be-

225. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 206.
226. Aynı eser, ss. 206-207. Cüveynî bu noktada filozoflara iyice yaklaşır. Cüveynî'ye göre içtimâ ve iftirâk, filozoflara göre ise infisâl ve ittisâl cevhere ait niteliklerdir. Bk. İbn Sînâ, en-Necât, s. 329.
227. Cüveynî, el-İrşâd, s. 24; eş-Şâmil, ss. 206-207.

lirtiyor ve diyor ki: "Eğer cevherlerin arazlardan yoksun olabileceği ileri sürülürse, cevherlerin hudûsuna nasıl delil getirilebilir?"[228]

Basra ve Bağdat Mu'tezilîlerinin görüşleri ise cevherlerin bazı arazlardan yoksun olabileceği esasına dayanmaktadır. Ancak herkesin üzerinde ittifak ettiği husus, cevherlerin, arazlarla nitelendirildikleri anda, onlardan yoksun olamıyacağıdır.[229] İster cevherin zatından isterse arazları kabulünden ötürü olsun, bu hususun yaratılışın başlangıcında da kabul edilmesi gerekir.[230] Öte yandan onlarca başlangıçta cevherler, bazı arazlardan, meselâ, renklerden yoksun olabileceğine ve bir rengin yokluğu zıddının varlığına bağlı olmadığına göre, neden bu renk yok olunca, zıddının zuhur etmemesi mümkün olmasın?[231]

Öyle görünüyor ki, Cüveynî bu eleştiriyi yaparken, cevherler için belli bir andan sonra zorunlu olan bir şeyin daha önce de zorunlu olmamasını çelişik bulmakta ve zıddı olan arazların birbirini izlemesi sırasında, bir sebep-eser münasebeti olmadığına göre, başlangıçta zorunlu olmayan bir şeyin daha sonra da zorunlu olamıyacağını haklı olarak ileri sürmektedir. O halde Cüveynî'ye göre, cevherlerin arazlardan yoksun olmaması gerekir; çünkü mümkün olduğu halde bir cevherin sonradan olma şeylerden, yani arazlardan yoksun olabileceği ileri sürülürse, Allah'ın hâdislerin mahalli olamıyacağı hususu kanıtsız kalır.[232] Başka deyişle hâdis olan âlemin varlığından, kadîm olan bir Yaratan'ın varlığına yükselmek imkânsız olur.

Cüveynî, Basra ve Bagdat Mu'tezilîleri arasında ihtilaf konusu olan kevnler ve renkler arasında da bir ayırım gözetmemektedir. Çünkü Basra Mu'tezilîleri gibi cevherlerin kevnlerden yoksun olamıyacağını söylemek, ya bunun, cevherlerin kevnleri kabulünden ya da cevherlerin zatlarından ötürü olduğunu söylemeyi gerektirecektir. Her iki hal renkler için de söz konusudur. Cevherlerin renkleri kabulü ile kevnleri kabulü arasında bir

228. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 212.
229. Aynı eser, s. 209; el-İrşâd, s. 24.
230. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 209.
231. Aynı eser, s. 210; el-İrşâd, ss. 24-25.
232. Cüveynî, el-İrşâd, s. 25.

fark olmadığı gibi, cevherin zatının renklerle münasebeti ne ise kevnlerle münasebeti de odur.[233] Cüveynî, aynı delilin Bağdat Mu'tezilîlerine karşı da ileri sürülebileceğini söylüyor.[234]

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere, Cüveynî'ye göre, arazların cevherler üzerinde birbirini izlemesi; cevherlerin arazlardan yoksun olmaması zorunludur. Belli bir anda arazlardan yoksun olamayan cevherin, başlangıçta onlardan yoksun olması için hiçbir neden yoktur. Ayrıca Cüveynî, arazlardan özellikle kevnler ve renkler arasında bir ayırım yapmamaktadır. Kevnler için mümkün olan her şey renkler için de mümkündür. Bütün bu hususlarda Cüveynî, Bâkilânî ile aynı düşüncededir.[235] Ancak Cüveynî, Ebû'l-Huzeyl'i izleyerek,[236] Allah'ın bizde cevhere taallûk edip, rengine taallûk etmeyen bir idrâk yaratmasının mümkün olduğu görüşündedir.[236a]

d) Cevherler Tedâhül Edemez:

Eş'arî "tedâhül" ün anlamını, "iki cisimden birinin hayyizinin (yerinin), diğerinin hayyizi ile aynı olması" şeklinde açıklıyor.[237] Cüveynî ve genel olarak Ehl-i Sünnet Kelâmcıları tedâhülü kabul etmezler. Cüveynî, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının görüşünü naklederken, bu hususu şöyle açıklıyor: "Onlarca cevherler tedâhül etmezler; bir cevherin bir başka cevherin zatı dolayısıyla var olması imkânsızdır; cevherlerin tedâhülü ve birbirine karışmasından onların yanyana bulunması anlaşılmalıdır".[238] Cüveynî de, bu nedenle, te'lîf veya mümâsse'yi, "iki cevher arasında bir başka cevherin işgal edebileceği bir hayyizin (yerin) bulunmaması" şeklinde de açıklıyor.[239]

İslâm dünyasında bu görüşe karşı çıkmasıyla ün kazanan kişi, daha önce sözünü ettiğimiz Nazzâm'dır. Cüveynî'nin de belirttiği üzere, Nazzâm, cevherlerin tedâhülünü mümkün görmüş, her şeyin her şeyde bulunabileceğini belirtmiştir.[240] Nitekim Eş'arî de Nazzâm'ın görüşünü şöyle ö-

233. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 210.
234. Aynı eser, s. 211, satır 1-2 aşağıdan.
235. Aynı eser, s. 211, satır 11-17; bk., keza, Bağdâdî, Usûl.., s. 45.
236. Eş'arî, Makâlât.., s. 301.
236a. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 213.
237. Eş'arî, Makâlât.., s. 313.
238. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 160.
239. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 488, satır 1-2.
240. Aynı eser, s. 160.

zetliyor: "Her şey, kendisini engelleyen ve ortadan kaldıran zıddına tedâhül eder. Meselâ, tatlı acıda, sıcak soğukta bulunur. Aynı şekilde bir şey, kendisinden başkasına da girebilir. Meselâ, tatlılık, soğuk ve sıcakta bulunabilir; renk tada ve kokuya girebilir. Yine hafif ağırda bulunabilir. Hafif olan şeylerden çoğu ölçü bakımından ağır olandan daha az olduğu halde, kuvvet (kesâfet?) bakımından daha çoktur. Bu durumda hafif ağıra girince, onu işgal eder; başka deyişle, ölçü bakımından az, kuvvet bakımından çok olan, ölçü bakımından çok, kuvvet bakımından az olanı işgal eder."(241)

Bu görüşe Cüveynî'den önce Nazzâm'ın öğretmeni Ebû'l-Huzeyl'in muhâlefet ettiğini yine Eş'arî'den öğreniyoruz. Eş'arî'nin anlattıklarına bakılırsa, Ebû'l-Huzeyl'e göre, iki araz aynı mekânda bulunamıyacağı gibi, iki cisim de aynı mekânda bulunamaz. Aynı şekilde Dirâr da arazların cisim olduklarını ileri sürerken aynı görüşü paylaştığı Nazzâm'dan bu noktada ayrılır. Ona göre, cisim, yanyana gelerek biraraya toplanmış şeylerden teşekkül eder.(242)

Nazzâm'ın cisimlerin tedâhülü görüşünün menşei hakkında İslâm kaynaklarında iki görüşten söz edilmektedir.(243) a) Tûsî'ye göre, Nazzâm'ın tedâhül görüşü, cismin sonsuzca bölünebileceği görüşünün sonucudur.(244) b) Eş'arî'ye göre ise, Nazzâm'ın tedâhül görüşünün, hareket dışında bütün arazların latîf cisimler olduğu görüşüyle bağlantısı vardır. Nazzâm'ın

241. Eş'arî Makâlât.., s. 313. 242. Aynı eser, s. 313.

243. Nazzâm'ın dış kaynakları hakkında ise, Horten bazı mülahazalar ileri sürmektedir (Bk., Kumûn, ZDMG içinde, 1909, ss. 784-785). Horten'e göre, Nazzâm'ın ruhun bedene tedâhülü görüşü Stoalıların ruh ve cesed ilişkisi hakkındaki görüşlerine benzemekle birlikte, Nazzâm cisimlerin tedâhülünü de kabul ettiği için, bütün şeylerin her şeyde bulunduğunu ileri süren Anaxagoras'a daha yakındır. Horten böylece "kumûn" nazariyesinde tedâhül görüşünün bir şeklini bulmaktadır. Ancak Anaxagoras, tedâhül ve kumûn'dan söz etmeyip, sadece bütün şeylerin ilk cisimde karışık ve görülemeyecek bir şekilde bulunduğunu ileri sürmektedir. (Kar., Burnet, Greek Philosophy, s. 62). Bu nedenle Horten, Nazzâm'ın Anaxagoras'a ait olan düşüncelerinde Stoalıların tedâhül görüşünden yararlandığı kanaatindedir. Fakat burada şu kadarını belirtmek gerekir ki, Nazzâm'ın görüşleri ile esasını Anaxagoras'tan alan Stoalıların düşünceleri arasında büyük fark vardır. Her şeyden önce Nazzâm'a göre, tedâhülün nedeni, cismin latîf olmasıdır. Öte yandan Nazzâm cismin, sonlu olmakla bir-

"rengin hayyizi tad ve kokunun hayyizi (yeri) ile aynıdır; latîf cisimler aynı yerde bulunurlar" şeklindeki iddiası da bu hususu pekiştirmektedir.(245)

Cüveynî ve genellikle Eş'arîler cevher ya da cisimlerin tedâhülünü kabul etmezler. Çoğu Mu'tezilîler de bu konuda onlara katılmaktadır. Onların, cevhere belirsiz de olsa, bir büyüklük atfetmeleri ve cismin bölünerek sonlu bir cüzde son bulacağını kabul etmeleri, tedâhülü imkansız kılmaktadır.

Cüveynî'ye göre, yer kaplayan bir şeyin bir başkasında varlığını mümkün görmek, zaruretlerin inkârına yaklaşır; çünkü böyle bir şey mümkün görüldüğü takdirde, bu demektir ki, her şey bir diğerinde bulunabilir; dolayısıyla âlemin bütün cüzlerinin bir hardal cüzünde bulunduğunu kabul etmek gerekir ki, hiçbir akıl sahibi kişi bu sonuca ulaşamaz.

Aynı şekilde tedâhülü kabul etmedikçe, âlemdeki dağların hardal tohumunda bulunabileceği de iddia edilemez.(246) Ancak bu durumda onların tedâhül ettikten sonra ayrılmalarının da mümkün olması gerekir. Eğer hardal tohumunda sayısız cirmlerin (cisimlerin) bulunduğu gerekli görülürse, yine pek çok cismin (el-ecrâm el-kesîra) ondan ayrılacağını da mümkün görmek zorunlu olur. Fakat biz biliyoruz ki, böyle bir şeyi kabul etmek, açık ve seçik hakikatların inkârı anlamına gelir.(247)

Cüveynî, filozofların da tedâhülü kabul ettikleri fikrindedir. Onu bu düşünceye iten neden, filozoflara göre, unsurların belli ölçülerde birarada bulunabileceğidir. Cüveynî, onların birarada bulunmadan (ictimâ) tedâhülü anladıklarını iddia ediyor ve bu görüşün eleştirisinde Nazzâm'a karşı yönelttiği birinci delili zikrediyor. Onca yer kaplayan bir şey bir başka şeyle aynı yerde bulunamaz; eğer böyle bir şey mümkün olsaydı, âlemin bir hardal tanesine girmesi de mümkün olurdu. Ayrıca unsurlar tedâhül

likte, sonsuzca bölünebileceğini ileri sürmektedir ki, bu görüş pluralist bir düşünür olan Anaxagoras'da menşeini bulamaz.

244. Nasîr ed-Dîn et-Tûsî, Telhîs el-Muhassal, Kahire 1323, s. 94; bk., kezâ, M. Ebû Rîde, İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm, Kahire 1365/1946, ss. 157-158.

245. Eş'arî, Makâlât.., s. 333; fazla bilgi için bk., M. Ebû Rîde, en-Nazzâm.., s. 158.

246. Aynı delil Bağdâdî'nin Usûl'ünde (s. 36), cismin sonsuz cüzleri olduğunu kabul eden Nazzâm ve filozoflara karşı ileri sürülür.

247. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 161.

etse bile, ateşin sûreti olan sıcaklığın, havanın sûreti olan yaşlığın, suyun sûreti olan soğukluğun, toprağın sûreti olan kuruluğun aynı yerde birarada bulunması aklın zarurî bilgisine aykırı olurdu.[248]

Genellikle hardal tanesinin bir küçüklük ölçüsü olarak görülmesi İslâm ve Hint kültüründe yaygındır. Özellikle İslâm dünyasında hardal tanesinin karşılaştırmalarda örnek olarak kullanılışının yaygın bir hale gelmesinde, bu kelimenin Kur'ân ve İncil'de geçmesinin büyük rolü olsa gerektir.[249] Yine Hint kültüründe de bu örneğe dinî-felsefî eserlerde sık sık rastlanmaktadır. Ancak bizim burada özellikle üzerinde durmak istediğimiz husus, bu konuda İslâm kelâmı ile Hint felsefesi arasındaki benzerliğe değinmektir.

Bilindiği üzere, Hint felsefesinin esasını, İslâm kelâmında olduğu gibi, "cüz" (atom) nazariyesi teşkil etmektedir. Özellikle Vaiśesika ve Jaina sistemlerinde yer alan "atom" görüşü, çoğu İslâm kelâmcılarında da bulunmaktadır. Her iki sisteme göre, bölünmeyen cüzün, cisimlere kıyasla, bir miktarı olmadığı halde, kendilerine özgü, cisimlerin uzamlarına kıyaslanamıyacak olan bir uzamı vardır. Cisimler, bu atomların birleşmesinden meydana gelir. Cüzün kendine özgü bir uzamı olması, bölünmeyi sınırladığı gibi, tedâhülü de imkânsız kılmaktadır. Daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, bu imkânsızlıkla ilgili Hintlilerin ileri sürdükleri delillerden biri şudur: Cüzün uzamı olmasaydı, uzamı olmayan cüzlerden uzamı olan bir cismin meydana gelmesi imkânsız olur ve bu durumda bir testinin hacminin bir tek cüze eşit olması ve görülmemesi gerekirdi. Aynı konuda bir başka delil de Vatsyâyana Bhâsya ve bunun bir şerhi durumunda olan Udyotakara (ölm. muhtemelen M. VIII. yüzyıl)'nın Nyâyâ Vârttika adlı eserinde bulunmaktadır: Bu delile göre, eğer bölünmeyen cüz olmasaydı, büyük bir cisim-

248. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 236-237.
249. Hardal tohumunun küçüklük için bir ölçü olarak kabul edilmesi hususu, kaynağını dinî metinlerde bulmaktadır. Meselâ, Kur'ân'da (Enbiyâ, XXI, 47), "Hardal tanesi kadar olsa bile yapılanı ortaya koyarız" buyurulmaktadır. Bazı İncil metinlerinde de hardal tohumundan söz edilir: "Göklerin melekûtu, bir adamın alıp tarlasına ektiği bir hardal tanesine benzer, o tane ki, bütün tohumların gerçi en küçüğüdür; fakat büyüyünce, sebzelerden daha büyüktür". (Matta 13/31-32). "Sizde bir hardal tanesi kadar iman olursa, siz bu dağa: Buradan şuraya göç dersiniz, ve göçer, ve size hiçbir şey imkânsız olmaz". (Matta 17/20.).

de bulunan cüzler toz zerresinde de bulunurdu; çünkü her ikisi de sonsuzca bölünmeyi kabul ederdi. Daha sonra ise bu delili şu şekilde görüyoruz: Eğer bölünmeyen cüz olmasaydı, âlemdeki dağların en yükseği olan Mîrû dağının cüzlerinin sayısı hardal tanesinin cüzlerinin sayısına eşit olurdu.(250)

Bu delillerin benzerlerini İslâm kelâmında da bulmak mümkündür. Ebû Bişr Sâlih b. Ebî Sâlih'in, uzamı olmayan cüz kabul edildiği takdirde, dünyanın bir avuç içine sığabileceği sonucuna varmak gerektiğini ileri sürdüğünü daha önce görmüştük.(251) Hintlilerin bölünmeyen cüzün ispatında toz zerresiyle büyük bir cismi ve âlemdeki yüksek bir dağ ile hardal tanesini karşılaştırmalarına gelince, özellikle ikinci karşılaştırma yukarıda metnini verdiğimiz Cüveynî'nin karşılaştırmasına bütünüyle benzemektedir.(252)

Cüveynî'nin yakından izlediği Bâkilânî de bölünmeyen cüzün ispatında benzeri bir karşılaştırmadan yararlanıyor. Ona göre, fil zerreden daha büyüktür; eğer filin ve zerrenin miktarının bir sonu olmasaydı, biri ötekinden miktâr bakımından daha fazla olamazdı; hal böyle olunca, filin zerreden daha büyük olduğu iddia edilemez.(253)

250. Bk., H. Jacobi, Atomic Theories (Indian), ERE, c. II, s. 201; S. Pines, Mezheb ez-Zerre.., ss. 107, 111-112.

251. Eş'arî, Makâlât.., s. 288.

252. Aristo, Fizik'inde (IV, 12, 221a, 22vd.) zamanda olmanın zamanla birlikte bulunmak anlamına gelmediğini açıklarken, ileri sürdüğü delilde bir buğday tanesi ile gökyüzünü karşılaştırmakta ve şöyle demektedir: "Eğer bir şeyde bulunmak, o şeyle birlikte bulunmak anlamına gelseydi, bütün şeylerin herhangi bir şeyde; gökyüzünün bir buğday tanesinde bulunması gerekirdi". Bu metinden de anlaşılacağı üzere, İcî'nin Mevâkıf'-da (c. II, ss. 366-367) müslümanların cüz görüşünü açıklarken, hardal tanesi ile gökyüzünü karşılaştırması, Aristo'nun deyimlerinin sonrakilere etkisiyle açıklanabilir.

Cüveynî'nin kullandığı âlem ve hardal tohumu örneğiyle John Philoponus'da (bk., S. Pines, Etudes sur Awhad al-Zamân Abû'l-Barakât al-Baghdâdî, Revue des Etudes Juives içinde, c. III, no. 1-2, (Ocak-Haziran), Paris 1938, s. 9, dipnot 33) karşılaşıyoruz. Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî de Aristocuların boşluğun inkârı hakkındaki delillerini zikrederken, onların üç boyutlu olmayı cisim olmakla aynı saydıklarına işâret ederek bazı Şârihlerin, "eğer uzamı olan iki şey tedâhül edebilseydi, bütün âlemin bir hardal tanesinde bulunmaması için hiçbir neden gösterilemezdi" dediklerini naklediyor. (Kitâb el-Mu'teber, neşr.: Ş. Yaltkaya, Haydarabad 1938-39, c. II, s. 56). Câhiz ise, istihâle (dönüşme) görüşünü

Genel olarak cevher-i ferd (atom) taraftarları gibi, Cüveynî de eleştirilerini yöneltirken, Nazzâm'ın tedâhül görüşünün, cevherin sonsuzca bölünebileceği esasına dayandığı noktasından hareket eder.(254) Cüveynî'nin yukarıda verdiğimiz delili bu konuda bizi aydınlatacak niteliktedir. Ancak Cüveynî'nin âlem ve hardal tohumu veya dağlarla hardal tanesini örnek olarak vermesi, Nazzâm'ın kesîf cisimlerin de tedâhül edebileceği iddiasında olduğu fikrini uyandırmaktadır. Şüphesiz sonsuzca bölünmenin kabulü bizi bu sonuca götürebilir. Nitekim Cüveynî, bundan aynı sonucu çıkarmıştır. Fakat Nazzâm hiçbir yerde kesîf cisimlerin tedâhül edebileceğini iddia etmemektedir. Onca tedâhülü mümkün kılan cisimler arasındaki kesâfet (yoğunluk) farkıdır. Genellikle bu konuda verilen örnekler, kesâfeti bulunmayan şeylerle ilgilidir. Meselâ, zıdların tedâhülüne tatlının acıda, sıcağın soğukta bulunması; bir şeyin kendisinden başkasında bulunmasına da tatlılığın sıcak ve soğukta, rengin tad ve kokuda bulunması örnek olarak verilir. Cüveynî ise Nazzâm'ın tedâhül görüşünü, kesif olsun ya da olmasın her şeye teşmil etmiştir. Bu nedenle o, Nazzâm'ın düşüncesine uygun olarak kesâfeti (yoğunluğu) olmayan şeyleri de eleştirisinde zikreder.

Bu konuda Cüveynî, iki zıd renk olan beyâz ve siyahı ele alıyor. Eğer beyaz siyahla kâ'im olup, her ikisi aynı anda bir yerde bulunsaydı, beyaz mı, siyah mı yoksa her iki sıfat da birlikte mi görülürdü? Onca her iki sıfatın birlikte görülmesi zarûreti inkârdır; birinin görülüp ötekinin görülmemesi için de hiçbir sebep yoktur; çünkü renk olmak itibariyle her ikisi de eşittir. Ancak burada beyaz ve siyahın zıd olmaları itibarıyle farklı oldukları ileri sürülebilir. Cüveynî bunun doğru olmadığı düşüncesindedir; çünkü onca iki araz ancak aynı mahalde birbirine zıddır, iki ayrı mahalde ise onların zıdlığından söz edilemez; bu son durumda onlar tedâhül ederse, hiçbiri yok olmaz; fakat böyle bir şey imkânsızdır.(255)

kabul edenlerden söz ederken, dağ ve hardal tanesini zikrediyor ve diyor ki: Bu görüşün en kötü yanının, büyük bir dağın, görünümünü, hardal tanesinin boyutlarına sahip olacak ölçüde değiştirebileceğinin iddia edilmesidir. Kitâb el-Hayavân, neşr.: A. Muhammed Hârûn, c. V, Kahire 1362/1943, s. 55. Öte yandan İslâm kelâmında hardal sözcüğünü kullanan ilk kişi olarak Ebû'l-Huzeyl bilinir. Bk., Eş'arî, Makâlât, s. 300.

253. Bâkilânî, et-Temhîd, s. 42, satır 1-3.

Öyle görünüyor ki, Cüveynî burada iki zıddın aynı anda birarada bulunamıyacağı ilkesinden hareket etmektedir. Beyaz ve siyah olan iki cisim tedâhül etse bile, bu iki sıfattan biri yok olmadıkça diğerinin mevcudiyetinden söz edilemez.

Öte yandan bir şey ya bir başka şeye girendir ya bir başka şey kendisine girmiştir ya da her ikisinden de başkadır; yahut da o hem bir başka şeye giren hem de bir başka şey kendisinde bulunandır. Eğer o, bir başka şeye giren ise, kendisinin içinde bulunduğu şey yok olmadığına göre, nerededir? Aynı soru bu durumun tersi için de sorulabilir. Eğer o, her ikisinden de farklı ise, bu iki şey nerededir? Onun hem başka bir şeye giren hem de bir başka şey kendisinde bulunan olması halinde ise bir şey iki şey olmuş demektir ki, bu, imkânsızdır.(256)

Tedâhülün imkânsızlığı delillerle böylece saptanınca, geriye tedâhüle engel olan şeyin, yani tedâhülün imkânsızlığını zorunlu kılan sebebin ne olduğu sorusu kalmaktadır. Cüveynî'ye göre, bu imkânsızlık, sebebi olmayan şeyler sınıfına girer; çünkü bütün hükümler bir sebebe bağlı değildir; bazı hükümler bir sebeple açıklanabilir, bazıları ise kesinlikle sâbit olduğu halde, bir sebeple açıklanamaz; imkânsızlık ve imtinâ'ya dayanan her şey bu ikinci gruba girer. Yine nefy (olumsuzluk) da bir sebeple açıklanamayan şeyler arasındadır.(257) Öyleyse Cüveynî'ye göre, tedâhül, imkânsız olduğu için, bir sebeple açıklanamaz, ancak onun imkânsızlığına delil getirilebilir. Cüveynî, böylece, cisimlerin tedâhülünün imkânsızlığına zorunlu bir sebep görmediği için Mu'tezilenin tahayyüzü sebep olarak ileri sürmelerine de karşı çıkmaktadır. Cüveynî, genel olarak Ehl-i Sünnetin Mu'tezileye karşı bu konuda yönelttiği delili ele almakta ve kendisinin de bu delili benimsediği anlaşılmaktadır. Bu delile göre, eğer tahayyüz (yer kaplama) tedâhülün imkânsızlığı için bir sebep olarak kabul edilebilseydi, arazların, yer kaplamadıkları için, tedâhülünü mümkün görmek gerekirdi. Böyle bir şey ise bizi neticede, Allah'ın hayyizi olmadığı için bu niteliğin, yani tedâhülün Allah'ın zatı için mümkün olduğu

254. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 162, satır 4-5.
255. Aynı eser, s. 161.
256. Aynı eser, s. 162.
257. Aynı eser, s. 162.

sonucuna iletecektir.[258] Bu durumda Cüveynî'ye göre, tedâhülün imkânsızlığı hem kendi kendisinin nedeni hem de kendi kendisinin eseridir.[259] Ne kesâfet ne de mukavemet bir şeyin tedâhülünün imkânsızlığına sebep olabilir.

e) İki Cevher Aynı Yerde Birarada Bulunamaz:

Biraz önce cevherin bölünemiyeceğini ve bu nedenle de tedâhülün imkânsız olduğunu gördük. Acaba bu imkânsızlığa sebep nedir? Başka deyişle iki cevher neden aynı yerde birarada bulunamaz? Bu soruya daha önce de kısaca değinmiştik.

Genellikle Eş'arîler ve Nazzâm dışında bütün Mu'tezilîler, iki cevherin aynı yerde birarada bulunamıyacağı hususunda aynı görüştedirler. Ancak Eş'arîler, bu imkânsızlığın sebebi konusunda ayrılırlar. Cüveynî, bu konuda Ebû İshâk el-İsferâ'yînî'nin görüşüyle Kâdî el-Bâkilânî'nin görüşünü zikrediyor ve ikinciyi benimsiyor.

İsferâ'yînî'ye göre, bu imkânsızlığın nedeni olarak, cevherlerde bulunan kevnlerin birbirine zıd olmasını görmek, başka deyişle aynı mekânda birarada bulunamayacakları söylenen iki cevherin kevnlerinin birbirine zıt olmasının buna yol açtığını söylemek imkânsızdır; çünkü iki araz ancak aynı mahal için birbirine zıddır; dolayısıyla her kevn kendi mahalli ile özelleşeceği için, cevherlerden birine ait bir kevnin ötekine ait bir kevne zıt olması düşünülemez. O halde zıtlık deyince biri ötekini izleyen iki ayrı cevherin içinde bulunduğu aynı mekândaki birbirine zıt iki kevni anlamak gerekir. Hal böyle olunca, iki ayrı cevherin aynı mekânda birarada bulunması imkânsızdır; çünkü cevherlerden birinin bir mekâna yerleşmesiyle o mekânın bir kevni, bir başka cevherin yerleşmesiyle de bir başka kevni olur ki, bu iki kevn (varlık tarzı) birbirine zıddır. Daha açık bir deyişle, iki cevher, kevnleri birbirine zıt olduğu için değil, birbirini izleyerek aynı mekâna yerleştikleri anda sahip oldukları kevnler birbirine zıt olacağı için aynı anda bir mekânda bulunamazlar.[260]

Cüveynî, daha önce de belirttiğimiz gibi, bu yolu benimsememektedir. Onca iki cevherden her birinin kendine özgü bir yeri vardır; bu durumda

258. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 162.
259. Aynı eser, s. 162, satır 11-12.
260. Aynı eser, s. 448.

biri diğerinin varlığı dolayısıyla imkânsızdır, kevni dolayısıyla değil.[261] Anlaşılacağı üzere, iki cevherin aynı yerde bulunmasına tek engel, Cüvey-nî'ye göre, cevherin zâtı ya da varlığıdır. Cüveynî bu konuda Bâkilânî'ye uyduğunu belirterek, onun izlediği iki yoldan söz ediyor: a) Bir cevherin belli bir yerde var olması, diğerinin o yerde varolmasına engeldir. Bu engel iki arazın birbirine zıt olmasına bağlı değildir. Nitekim iki ara-zın zıt olması ve birarada bulunması da diğer iki arazın aynı şekilde bir birine zıt olmasına bağlı değildir. Ancak onların, meselâ, siyah ve beya-zın zıtlığı varlık ve zatları dolayısıyladır. Aynı şekilde iki cevherin aynı yerde birarada bulunmasının imkânsızlığı da onların varlıkları dola-yısıyladır. Böylece Bâkilânî, İsferâ'yînî'nin aksine, iki cevherin varlık-ları dolayısıyla iki ayrı yerde bulunmasını onlar arasında bir zıtlık olarak değerlendirmemektedir. b) Bâkilânî ikinci delilinde ise, cevherin belli bir yerde bulunması için orada başka bir cevherin bulunmamasının şart olduğunu ileri sürüyor. O halde iki cevherden birinin belli bir yer-de yokluğu, diğerinin o yerde varlığı için şarttır. Bâkilânî'ye göre, şartlar iki grupta toplanabilir: a) Varlık; b) Yokluk. Başka deyişle bir şeyin varlığı diğerinin şartı olabileceği gibi, bir şeyin yokluğu da bir başka şeyin varlığının şartı olabilir. Şart ve şartlı birbirinden ayrı zatlar ya da varlıklarla da ilgili olabilir.[262] Meselâ, kadîm kudret her hâdisin varolmasının şartıdır. Burada görüldüğü gibi, kadîm kudret şart, hâdis varlık ise şartlıdır. Bu iki ayrı varlık arasındaki ilişki, şart ve şartlı ilişkisidir.

İki cevher aynı zamanda bir yerde bulunamıyacağına göre, acaba bir cevher aynı zamanda iki ayrı yerde veya mekânda bulunabilir mi? Cüveynî, bunun ancak cevherde bulunan iki kevnin birbirine zıt olacağı dolayısıyla imkânsız olduğunu ileri sürer; çünkü her kevn cevherin belli bir mekânla özelleşmesini gerektirir; dolayısıyla diğerinden farklı ve diğerine zıd-dır. Daha önceki meselede kevnlerin zıtlığı rol oynamadığı halde, bu mese-lede başlıca çözüm yolu olarak görülmektedir. Bazı kelâmcıların, bir araz iki mahalde birden bulunamıyacağı gibi, bir cevherin de aynı anda iki ye-

261. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 448.
262. Aynı eser, ss. 448-449.

ri birden işgal edemiyeceğini ileri sürdüklerinde, bunun nedenini cevherin birliğine bağlamaları ve "arazın iki mahalde birden bulunması mümkün olsaydı, bölünmesi gerekirdi, fakat birin husûsiyeti bölünemezliktir" demeleri, cevher-i ferdin altı cevheri ferdle bitişebileceği şeklinde bir itirazda bulunulmasaydı, tatmin edici bir yol olarak kabul edilebilirdi. Ancak böyle bir şeyi araz hakkında düşünmemiz imkânsızdır. O halde bu meselede kevnlerin zıtlığını çözüm yolu olarak belirtmek gerekmektedir.(263)

Görüldüğü gibi, Cüveynî, bir cevherin aynı anda iki mekânda birden bulunamıyacağını, kevnlerin zıtlığına bağlıyor. İki zıt kevn bir mahalde bulunmayacağı için, aynı cevheri farklı kevnlerle nitelendiremeyiz.

f) Cevher-i Ferdin Şekli Yoktur:

Daha önce Cüveynî'ye göre, cevherin bir büyüklüğü olduğu halde, bu büyüklüğe belli bir ölçü tanımanın imkânsız olduğuna işâret etmiştik. Bu noktada Cüveynî, Bâkilânî'yi yakından izlemekteydi. Yine Hintlilerin dinî-felsefî sistemlerinde de cevher-i ferdin bir büyüklüğü olduğu halde, cismin büyüklüğü ile kıyaslanamıyacak ölçüde, belirsiz bir büyüklüğe sahip olduğu belirtilmektedir.

Cüveynî böylece cevherin belirsiz bir büyüklüğü olduğunu söylemekle, bir bakıma şekilden yoksun bir cevher kabul etmek için gerekli zemini hazırlamıştır; çünkü cevher için bir şekil kabul etmek onu belirlemek, ona cihetler tahsis etmek anlamına gelecek ve bu da cevherin bölünmesini gerektirecektir. Hint felsefesinde de şekli olan cevher-i ferd görüşüne yapılan itirazda aynı endişeden hareket edilerek, "cüzün kürevî bir şekli olduğu ve bir şeyin şeklinin, cüzlerinin tertibinden ibâret bulunduğu için, bölünmeyen cüzün parçalarının bulunması gerektiği" üzerinde durulmaktadır.(264)

Cüveynî, cevher-i ferdin bir şekli olmadığını söyledikten sonra,(265) bazı kelâmcıların cevhere yaklaşık bir şekil tayin ederken ihtilafa düştüklerini belirtmektedir. Cüveynî bu konuda 3 görüşten söz ediyor: a) Cevher kareye benzemektedir; b) üçgene benzemektedir; ve c)dâireye benzemektedir.

263. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 449-450.
264. H. Jacobi, Atomic Theories (Indian), ERE içinde, c. II, s. 201.
265. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 158.

Cüveynî, Bâkilânî'nin, bazı eserlerinde, cevherin kareye benzediğini kabul ettiğini söylüyor. Bunun sebebi, cevher-i ferdlerden sadece düz bir hat teşkil edilebileceği, dâirede ise boşluklar ve aralıklar meydana geleceğidir.[266]

Onca Bâkilânî "Nakz en-Nakz" adlı eserinde ise bütün bu görüşleri iptâl etmektedir. Cüveynî, benimsediği anlaşılan Bâkilânî'nin bu görüşünü kısaca naklediyor: Cevher-i ferdin bir şekli olmadığı kabul edilince, onu şekli olan bir şeye benzetmek anlamsızdır; çünkü şekle benzeyen şey yine şeklin kendisidir, başka deyişle cevher değildir. Benzer şeylerin hakikatı da bunu gerektirir. Ancak cevher, bir şekil olmadığı gibi, herhangi bir şekle de benzemez; o sadece şeklin bir cüzü olabilir; şekil ise cüzlerin birbirine ilâve edilmesinden doğar.[267]

Cüveynî, "cevherin tek başına bir büyüklüğü olmadığı halde, ona başka cevherler eklenince bir büyüklüğe sahip oluyorsa, aynı sözü şekil için de söylemek mümkündür" itirazına karşı, şöyle cevap veriyor: Cevher-i ferdin, başkasına ilâve edilmeye bağlı olmayan bir büyüklüğü olmakla beraber, onun miktarının parçası yoktur.[268]

g) Cevherler Aynı Cinstendir:

Eş'arî, cevherlerin aynı cinsten olup olmadıkları konusunda 7 görüşten söz ediyor:[269] 1. Aristocuların görüşü. Onlara göre, âlemi meydana getiren bir ve aynı cevherdir. Cevherler, kendilerinde bulunan arazlara göre benzerlik ve ayrılık gösterirler. Arazlara bağlı olan bu ayrılığın ortadan kalkmasıyla, cevherler bir ve aynı zat veya şey olurlar. 2. Cübbâ'î'nin görüşü. Buna göre, cevherler aynı cinstendir; onlar zatları dolayısıyla cevher olup, yine zatları dolayısıyla başkalık gösterir ve zatları dolayısıyla birleşirler; hakikatte ise aralarında farklılık yoktur. 3. Ehl et-Tesniye (İkiciler)'nin görüşü. Onlarca birbirinden farklı iki cevher cinsi vardır. Bunlar, nûr ve zulmettir. Yine onlardan bazılarına

266. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 158-159.
267. Aynı eser, s. 159.
268. Aynı eser, s. 159. Cüveynî cevher için bir şekil kabul etmemekle Yunan atomcularından ayrılır. Yunan atomcularına göre, atomlar, görülemez olmakla birlikte, farklı büyüklüklere sahiptir. Bk., Burnet, Greek Philosophy, ss. 78-79.
269. Eş'arî, Makâlât.., ss. 294-295.

göre, bunlardan her birinin de siyah, beyaz, kırmızı, sarı ve yeşil gibi 5 cinsi vardır. 4. Markonîlerin görüşü. Bunlar üç ayrı cevher cinsi olduğunu ileri sürerler. Bu üç cevher cinsinin neler olduğunu Eş'arî belirtmiyor. Ancak Cüveynî'ye göre bunlar; nûr, zulmet ve bu ikisi arasında yer alan cevherdir (el-mu'addel).[270] 5. Tabiatçıların görüşü. Bunlar, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi birbirine zıt dört cevher cinsi ayırdederler. 6. Birbirine zıt dört ayrı tabiat ve rûh olmak üzere beş cevher cinsi bulunduğunu ileri sürenler. 7. Nazzâm'ın görüşü. Cevherlerin birbirine zıt olan cinsleri vardır. Bunlar; beyaz, siyah, sarı, kırmızı, yeşil, sıcaklık ve soğukluk, tatlılık ve acılık, kokular, tadlar, yaşlık ve kuruluk, sûretler ve nihâyet ruhlardır. Nazzâm'a göre, hayvân bir bütün olarak aynı cinsi teşkil eder.

Cüveynî'nin genellikle bağlı bulunduğu Ehl-i Sünnet'in görüşlerini ise Bağdâdî kısaca özetlemektedir:[271] Âlemde müfred olan şeyler iki kısma ayrılır: a) bölünmeyen ve zatı bakımından (fî zâtihi) müfred olan. b) Cinsi bakımından müfred olan. Zâtı bakımından müfred olan da, bölünmeyen cüz veya cevher-i vâhid ve bir mahalle muhtaç olan, fakat zatları bakımından bölünemeyen arazlar olmak üzere ikiye ayrılır. Cins bakımından müfred olanlar ise cevherler ve arazlardır. Bütün cevherler aynı cinsten olmakla beraber, sûretleri ve hey'etleri bakımından sahip oldukları arazlara göre ayrılık gösterirler.[272] Arazların her türü ise özel bir cins teşkil eder.

Cüveynî de, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezilenin "cevherlerin aynı cinsten olduklarını (el-cevâhir mütecânisetun)" ortaklaşa olarak kabul ettiklerini belirtiyor ve Nazzâm'ın onlardan ayrıldığını söylüyor. Nazzâm'a göre, cevherler ancak arazları birbirine benzediği takdirde benzer olarak kabul edilirler. Cüveynî, Nazzâm'ın bu düşüncesinin temelinde, onun, cevherleri biraraya toplanmış arazlardan ibâret olduğu görüşünün yattığından haberdârdır. Bu durumda, diyor Cüveynî, arazlar birbirinden farklı ve cevher de arazlardan ibâret olunca, cevherlerde benzerlikten söz edilemez.[273]

270. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 227 ve 243.
271. Bağdâdî, Usûl.., s. 35.
272. Aristo da, cevherin zıddı olmayıp, mütecânis olduğu görüşünü kabul etmektedir. Bk., Metafizik, 1068a 10 vd..
273. Cüveynî, eş-Şâmil, ss.153-154.

Fakat arazların inkârı mümkün olabilir mi? Cüveynî, bu önemli sorudan hareket ederek, Nazzâm'ın görüşünün geçersiz olduğunu ortaya koymak için arazların varlığını ve cevherlerin arazlardan başka olduğunu ispat etmek zorunluğunu duyar. Cüveynî, arazların ispatını daha sonraya erteler. Cevherlerin arazlardan başka olduğuna gelince, daha önce de üzerinde durduğumuz gibi, iki esasa dayanır: a) Cevherler yer kaplarlar ve arazların mahalli olarak görev yaparlar; b) arazların varlığı ancak bir cevherle düşünülebilir; bir arazın diğer bir araza mahal olması imkânsızdır. Bu iki esasın kabulü arazların cevher olamıyacağını kesinlikle ortaya koymaktadır. Cüveynî ulaştığı bu sonuca dayanarak "benzer" in tanımını verir: "benzer, ister zorunlu ister mümkün olsun, bütün nefsî niteliklerde eşitlik demektir".[274] Farklı'yı ise Cüveynî, birinin sahip olmadığı nefsî sıfatlara diğerinin sahip olduğu iki varlık, şeklinde tanımlıyor.[275] Buna göre, diyor Cüveynî, iki zâtın ihtilâfının gerçekleşmesi için bütün nefsî sıfatlarında genel ayrılığı şart koşamayız; benzerlik, bütün nefs sıfatlarında ortaklığa dayandığı halde, ayrılık bütün nefs sıfatlarında ayrılığa dayanmamaktadır.[276]

Cüveynî, Nazzâm'ı eleştirirken, işte bu ilkelerden hareket etmektedir. Nazzâm'ın havayı ateşten farklı sayan görüşü incelendiği takdirde (inde't-tahkîk) yanlışlığı ortaya çıkar. Bu farklılıktan Nazzâm, ateşin harareti, özel rengi v.b. gibi arazlarının havanınkilerden farklı olmasını anlarsa, bu husus, tartışmasız kabul edilir; çünkü biz, bazı arazların birbirinden farklı olduğu hususunda ona muhâlefet etmeyiz. Ancak Nazzâm farklılıktan bunu anlamayıp, hava cevherinin zatında ateş cevherinden farklı olduğunu ileri sürmektedir ki, bu, imkânsızdır; çünkü herhangi iki

274. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 154, satır 6-7. İrşâd'da benzerin üç ayrı tanımını veriyor (s.34, satır 11-14) : a) Her ikisi de aynı nefsî sıfatlara sahip olan iki varlığa benzer denir. b) Biri ötekinin yerini alabilen her iki mevcut benzerdir. c) Zorunlu, mümkün ve imkânsız olan sıfatlarda eşit olan her iki mevcut benzerdir. Cüveynî bunlardan birincisini tercih ediyor. Ancak bu tanım, nâşirlerin ya da bir dizgi hatası olarak İrşâd'ın Mısır baskısında yer almıyor. (Birinci tanım için bk., İrşâd'ın fr. çev., s. 42.).

275. Cüveynî, el-İrşâd, s. 34. Şâmil'de ise (s. 328) bu tanımı şu şekilde buluyoruz: "biri ötekinden nefs sıfatı dolayısıyla ayrılan iki mevcut farklıdır".

276. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 329.

cevher, zorunlu olarak tahayyüz niteliğine sahip oldukları ve arazları kabul ettikleri için, nefs sıfatlarında eşittir; ancak ateşin niteliklerinin ve arazlarının aynı şekilde havada da bulunabileceği düşünülebilir. Ateşin kendine özgü niteliği, bilindiği gibi, hararetidir (sıcaklığıdır). Böylece havanın da ateşin sıcaklığı nispetinde ısınması ve yine Allah'ın havada ateşin rengini yaratması mümkündür; çünkü bir rengi kabul eden şey, diğer bütün renkleri de kabul eder. Cüveynî, buradan şu sonuca varıyor: Havanın, ateşin bütün arazlarıyla nitelenmesi mümkündür, başka deyişle iki cevherden biri için mümkün olan öteki için de mümkündür.(277) Havanın ateşin nitelikleriyle nitelenmesi imkânsız olmaktan çıkınca, hava cevherinin ateş cevherine benzediğini söyleyebiliriz. Daha önce de gördüğümüz gibi, iki cevherin benzer olması ise, biri için zorunlu olan şeyin diğeri için de zorunlu, mümkün olanın da mümkün olması demektir. Öyleyse iki cevherden birinin kabul ettiği bütün arazları öteki de kabul edebilir.(278)

Bizim, siyahın beyazdan farklı olduğunu idrak ettiğimiz gibi, akan suyun kayalardan farklı olduğunu idrak ettiğimiz de doğrudur. Fakat bunun nedeni, katı şeylerin (el-mütecessidât) arazlarının, sıvı şeylerin arazlarından farklı olmasıdır. Aslında ise taşın su oluncaya kadar erimesi aklen reddedilemez.(279)

II. A R A Z L A R

"Araz" sözünün anlamı ve mana bakımından onunla ilgili diğer terimler hakkında Eş'arî'nin Makâlât'ında geniş bilgi bulmaktayız. Bu eserin, kelâm mezhepleri hakkında elimizde bulunan en eski kaynak olması burada nakledilen bilgilerin değerini büyük ölçüde arttırmaktadır. Eş'arî bu konudaki görüşleri kendi deyişiyle şöyle sıralıyor:(280) "İnsanlar hareket, sükûn v.b. gibi cisimlerle kâ'im olan ma'nâların (kavramların) araz mı yoksa sıfat mı oldukları hususunda ayrıldılar:

"Bazıları dediler ki: onlar araz değil, sıfattır; ne cisim ne de ci-

277. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 154.
278. Aynı eser, s. 155, satır 6-11.
279. Aynı eser, ss. 155-156.
280. Eş'arî, Makâlât.., ss. 353-354.

simden başka olan ma'nâlardır; çünkü başkalık cisimler arasında bulunur. Bu görüş Hişâm b. el-Hakem'e aittir.[281]

"Bazıları da derler ki: onlar sıfat değil, arazdır; çünkü sıfatlar niteliklerdir (el-evsâf); "Zeyd âlimdir, kâdirdir, diridir" gibi bir söz (kavl), bir kelâmdır. İlim, kudret ve hayât ise sıfat değildir; nitekim hareket ve sükûn da sıfat değildir".

Eş'arî, cisimde bulunan ma'nâlara niçin araz adının verildiği hakkındaki görüşleri de şöyle özetliyor:[282]

"Bazılarına göre, onlara araz denmesinin sebebi, onların cisimlerde bulunması ve cisimlerle kâ'im olmasıdır. Bu görüşte olanlar, arazın bir mekânda bulunmadan varlığını veya bir cisimde bulunmadan hudûsunu inkâr ederler. Nazzâm ve nazar ehlinden (filozoflardan) çoğu bu fikirdedir.

"Bazıları ise şu görüşü ileri sürerler: Arazlara cisimlerde bulundukları için araz adı verilemez; çünkü zaman (el-vakt), Allah'ın irâdesi, bekâ ve fenâ, Allah'ın irâdesi ve sözünden ibâret olan bir şeyin yaratılması gibi, arazların bir cisimde bulunmadan ve hâdis olan şeylerin bir mekânda bulunmadan varolmaları mümkündür. Ebû'l-Huzeyl bu görüştedir.

"Bir zümre de şöyle der: Arazlara, ancak süreklilikleri olmadığı için, araz adı verilebilir. Bu ad, Yüce Allah'ın şu sözlerinden alınmıştır: "Onlar, bu ârız olan şey (bulut) bize yağmur yağdıracaktır, dediler" (Kur'ân, Ahkâf, XLVI, 24). Ona (buluta) sürekliliği olmadığı için "ârız" adını verdiler. "Siz geçici dünya malını (araz ed-dünyâ) istiyorsunuz" (Kur'ân, Enfal, VIII, 67). Bu âyette de yok olmaya mahkûm olduğu için "mâla" araz adı verilmiştir.

"Bir kısım kimseler araza, zatıyla kâ'im olmadığı ve aynı zamanda zatıyla kâ'im olan şeyler cinsinden olmadığı için, araz adını verirler.

"Bazıları, kelâmcıların ıstılahına göre, cisimlerle kâ'im olan şeylere (ma'nâlara) araz adının verildiğini söylerler. Ne Kur'ân'da ne Sünnet'de ne de ümmetin ve dilcilerin icmâ'ında bu adı reddeden herhangi bir delil mevcuttur. Bu görüş Ca'fer b. Harb (ölm. 236/850)'ın mensup bulunduğu filozoflardan (ehl en-nazar) bir zümreye aittir.

281. Kar., Mes'ûdî, Murûc ez-Zeheb, neşr. ve fr. çev.: C. Barbier de Maynard-A. Pavet de Couteille, Paris 1861-1877, c. VII, ss. 232vd..
282. Eş'arî, Makâlât.., ss. 354-355.

"Abdullah b. Küllâb ise cisimlerle kâ'im olan ma'nâlara araz adını verdiği gibi, onlara şey ve sıfat adlarını da verir".

Bu metinlerden açıkça anlaşıldığı üzere, görüşleri hakkında az çok bilgi sahibi olduğumuz Ebû'l-Huzeyl ve Nazzâm'ın yaşadığı asırlarda "araz" sözünün felsefî anlamda kullanılışı iyice yerleşmiştir. Bu husus bizi, bu kavramın daha önceki yıllarda da kullanılmış olabileceği sonucuna götürmektedir. Ayrıca yukarıdaki metinde zikredilen âyetlerden de anlaşılacağı üzere, bu kavramın Kur'ân'da da kullanılması, kelâmcılar arasında daha ilk devirlerden itibâren yaygınlık kazanmasında önemli bir etken olmuştur.

Nitekim Eş'arî'nin adlarını vermediği bir zümreye atfettiği, "araz" sözüne Kur'ân'da bir dayanak bulan bu görüş, daha sonraki Eş'arî kelâmcılarınca da benimsenmiştir. Bâkilânî arazı, bekâsı olmayan, cevher ve cisimlerde bulunan ve varlığının ikinci anında yok olan şey, şeklinde tanımladıktan sonra, arazın varlığına delil olarak, Kur'ân'dan yukarıda ânlamını verdiğimiz iki âyeti vermekte ve bu hususu dil bilginlerinin görüşüyle pekiştirmektedir. Bâkilânî'ye göre, dilciler de "falan kişiye hummâ ya da çılgınlık ârız oldu" derken geçici bir olayı işâret ederler.(283)

Cüveynî, arazın varlığını ortaya koyarken, Eş'arî'den beri gelen bu geleneği takip etmektedir. Onca dilde araz, geçici olan, sürekliliği bulunmayan bir şeye delâlet eder. Kur'ân'da geçen âyetler de buna tanıktır. Burada Cüveynî, Bâkilânî'nin de yaptığı gibi, Eş'arî'de zikredilen iki âyeti delil olarak gösterir.(284)

1. Araz'ın Tanımı

Araz kelimesinin dildeki anlamı ve Kur'ân'da kullanılışı, özellikle Eş'arîlerin "araz" tanımında hareket kontası olmuştur. Mu'tezileden el-Ka'bî,(285) Ahmed b. Alî eş-Şatvî, Ebû'l-Kâsım el-Belhî ve Muhammed b. Rabbihi b. Mümellek el-İsbahânî bu konuda Eş'arîlerle aynı görüştedir.(286) Eş'arî, onların, arazların süreksizliği hakkındaki delillerini zikretmek-

283. Bâkilânî, et-Temhîd, s. 42; el-İnsâf, s. 15.
284. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 169.
285. Bağdâdî, Usûl..., s. 50.
286. Bk., Eş'arî, Makâlât.., ss. 343-344.

mektedir. Onlara göre, bâkî (sürekli) ya kendi zatı dolayısıyla ya da onda bulunan bekâ dolayısıyla süreklidir; onun kendi zatı dolayısıyla sürekli olması imkânsızdır; çünkü bu, onun hudûsu anında da sürekliliğini gerektirecektir ve çelişiktir; kendisinde bulunan bir bekâ ile sürekli olması da aynı şekilde mümkün değildir; çünkü araz arazı taşıyamaz; başka deyişle bu, arazın arazla kâ'im olamıyacağı genel hükmüyle çelişiktir; o halde arazın bir andan fazla sürekliliği yoktur.

Cüveynî, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının arazın tanımında ihtilâf ettiklerini, fakat bütün tanımların aynı sonuçta birleştiğini belirtmektedir. Cüveynî, onların tanımlarını üç grupta toplamaktadır:

a) Araz, varlığı sürekli olmayan şeydir (el-araz mâ lâ-yebkâ vucûdehu). Bu tanım, onca, araz cinslerini bir araya toplayıp, onlardan olmayanları dışarda bırakmaktadır. Buna göre, cevher varlığı sürekli olduğu; Allah ve sıfatları için ise süreklilik zorunlu olduğu için arazlardan farklıdır ve tanımda da zaten bu ayırım gözetilmiştir. Mu'tezile, çoğu arazların bekâsına inandığı için bu tanımı kabul etmezler.(287)

Eş'arî, Mu'tezileden, bazı arazların sürekliliğine inananlar arasında Ebû'l-Huzeyl, Muhammed b. Abd el-Vahhâb el-Cübbâ'î ve Bişr b. el-Mu'temir'i sayıyor. Ebû'l-Huzeyl'e göre, arazlardan bazıları sürekli, bazıları da süreksizdir. Bütün hareketler süreksiz oldukları halde, sukûnlardan bazıları sürekli, bazıları da süreksizdir.(288) Bu noktada Ebû'l-Huzeyl, tabiatla ilgili düşünceleriyle dinî düşünceleri arasında bir ilişki kurmaya çalışmaktadır. Onca, Cennet ehlinin sukûnu sürekli bir sukûndur; onların kevnleri ve hareketleri ise sonludur, geçicidir.(289) Eş'arî'nin bu sözlerine Hayyât şunları da ilâve etmekte ve böylece konuyu açıklığa kavuşturmaktadır: Cennet ehli, sayılı ve sınırlı olan hareketlerinin sonuna ulaştıklarında, bütün lezzetler(zevkler) onlarda biraraya gelmiş olur.(290) Dolayısıyla bu son merhalede katı bir hareketsizlik değil, yetkinlik (kemâl) söz konusudur.(291) Yine Eş'arî'nin anlattıklarına dönecek olursak,

287. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 167, satır 4-9.
288. Eş'arî, Makâlât.., s. 344, satır 6-7.
289. Aynı eser, s. 344, satır 7-9.
290. el-Hayyât, el-İntisâr, s. 17.
291. Aynı eser, ss. 56vd..

Ebû'l-Huzeyl'e göre, renkler, tadlar, kokular, hayat, kudret de bir mekan da bulunmadan süreklidir. Bekâ, Allah'ın bir şeye "varlığını sürdür" demesinden ibârettir. Cisimde ve varlığı sürekli olan bütün arazlarda durum böyledir. Aynı şekilde elemler ve lezzetler de süreklidir; elemler Cehennem ehli, lezzetler (hazlar) ise Cennet ehli için süreklidir.(292)

Anlaşılacağı üzere, ister yaratılmış şeylerden varlığı sürekli olanlarla ister Cennet ve Cehennem ehli ile ilgili olsun, şeylerin sürekli olmaları Allah'ın "varlığını sürdür" şeklindeki bir tek emrine bağlıdır. Süreksiz olan arazlar sadece hareketlerdir. Burada Ebû'l-Huzeyl, Kur'ân'ın bildirdiği ebedîlik fikri ile hareketlerin bir sonu olacağı düşüncesini uzlaştırmaktadır; çünkü onca hareketlerin bir sonunun olmadığını ileri sürmek, onların bir başlangıcı olmadığı sonucuna iletecektir ki, böyle bir şey açıkça âlemin kadîm olduğu ve dolayısıyla bir muhdise muhtaç bulunmadığı anlamına gelir.

Muhammed b. Abd el-Vahhâb el-Cübbâ'î bütün hareketleri, Ebû'l-Huzeyl'in aksine, sürekli saymakta, sukûnu ise ikiye ayırmaktadır. Bunlar, cansızlara ait olan sukûnla, canlılara ait olan sukûn'dur. Canlıların kendi zatlarında meydana getirdiği sukûn sürekli olmadığı halde, cansızların sukûnu süreklidir. Cübbâ'î, renkler, kokular, tadlar, hayât, kudret ve sıhhat gibi çoğu arazların sürekliliğini kabul eder. Sadece canlıların kendi fiillerinden doğan arazlar süreksizdir. Sürekli olan arazların sürekliliği ise kendilerindendir, bir bekâ dolayısıyla değildir.(293)

Öte yandan Bişr b. el-Mu'temir, sukûn dahil diğer bütün arazların, herhangi bir değişime uğramadıkça, sürekli olduğu fikrindedir.(294)

Görüldüğü üzere, başta Ebû'l-Huzeyl olmak üzere sonraki Mu'tezilîlerde çoğu arazların sürekli olduğu fikri yerleşmiştir. Cüveynî'nin de açıkça belirttiği üzere, bu noktada onlar Ehl-i Sünnet'in görüşünden ayrılmaktadır.

Eş'arîlerin görüşlerini benimseyenler ise, daha önce de belirttiğimiz gibi, Ebû'l-Kâsım el-Belhî, Muhammed b. Abdillah b. Mümellek el-İs-

---

292. Eş'arî, Makâlât.., s. 344, satır 9-13; kar., Şehristânî, el-Milel.., C.I,s. 73; Bağdâdî, Usûl.., ss. 50-51.
293. Eş'arî, Makâlât.., ss. 344-345.
294. Aynı eser, s. 345; Bağdâdî, Usûl.., s. 51.

bahânî ve eş-Şatvî'dir. Ayrıca Mu'tezilîlerin bazı görüşlerini reddettiği bilinen Nazzâm da arazların sürekli olmadığını kabul etmektedir. Ancak onca hareket dışında bütün arazlar cisim ya da cevherdir. Tek araz cinsi olarak kabul ettiği hareketlerin ise sürekli olması imkânsızdır. Böylece sonraki Mu'tezilîlerde arazlardan çoğunun sürekli olduğu fikri yaygınlaşırken, Eş'arîler, Mu'tezilîlerden arazların süreksiz bir varlığa sahip oldukları fikrini alıp, geliştirmişlerdir. Nitekim bu husus Bâkilânî'de açıkça görülmektedir.(295) Bağdâdî de Usûl'de aynı tezi savunarak şu kanıtı ileri sürmektedir: "Arazların sürekli olduğunu ileri sürmek, onların yokluğunun imkânsızlığı sonucuna iletir; çünkü onların kendiliklerinden sürekli oldukları söylenecek olursa, yok olmalarını gerektiren bir zıt ortaya çıkıncaya kadar varlıklarını sürdürmeleri zorunlu olacaktır. Ancak bu zıddın ortaya çıkması ve diğerini yok etmesi için yeterli hiçbir neden yoktur".(296)

b) Cüveynî, ikinci olarak, bazı imamların arazı, "başkasıyla kâ'im olan şey" şeklinde tanımladıklarını söylüyor. Onca bu tanım, cevherin tanımından ayrılmakta ve Allah'ın sıfatları bu tanımın dışında kalmaktadır; çünkü Allah'ın sıfatları başkasıyla kâ'im olmaz. Bu bakımdan tanımı, "araz, cevherle kâ'im olan şeydir" şeklinde değiştirmek daha doğru olacaktır. Ancak bu tanım da Mu'tezilenin ortaya koyduğu ilkelere göre, doğru değildir; çünkü onlar, arazların yoklukta cevherlerle kâ'im olmadığını ileri sürerek, tanımda şöyle bir değişiklik yaparlar: "Araz, varlık halinde cevherle kâ'im olan şeydir". Cüveynî, onların cevher tanımını eleştirirken ileri sürdüğü kanıtların aynının bu tanıma karşı da ileri sürülebileceğini belirtiyor.(297) Buna göre, arazın araz olması varlık halinde cevherle kâ'im olmasına bağlıdır. O halde varlık şartı ortadan kaldırılınca, arazın araz olması da ortadan kalkacaktır. Öte yandan arazın yoklukta da varlığını ileri sürmek, ezelde Allah'la birlikte başka mevcutların bulunduğunu ileri sürmek olacaktır ki, bu, akîdeye aykırıdır.(298)

295. Bâkilânî, et-Temhîd, s. 42; el-İnsâf, s. 15.
296. Bağdâdî, Usûl.., ss. 51-52.
297. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 167, satır 9-14.
298. Aynı eser, s. 143, satır 1-4 ve ss. 133-134.

Bununla birlikte Mu'tezilîler, arazların varlık halinde de bir mahalle kâ'im olmadığını ileri sürmektedirler. Bu arazlar arasında, Ebû'l-Huzeyl'e göre, Allah'ın irâdesi ve kerâheti (dilememesi), hâdislere söylediği "ol" (kun) sözü ve cevherlere zıt olan fenâ bulunmaktadır.(299) Cüveynî, bu ifâdesiyle Ebû'l-Huzeyl'in Allah'a ait bazı nitelikleri araz saydığını ve dolayısıyla onların hâdis olması gerektiği düşüncesinde olduğunu belirtmek istemektedir.(300) Nitekim Şehristânî ve Bağdâdî de, Ebû-l-Huzeyl'in görüşlerinden söz ederken, şunları söylüyorlar: Allah'ın kelâmı, bir mahalle muhtaç olan ve bir mahalle muhtaç olmayan şeklinde iki kısma ayrılır. Allah'ın varlıklara "ol" demesi hâdistir ve bir mahalde bulunmamaktadır. Allah'ın diğer sözleri ise hâdistir ve bir cisimde (mahalde) bulunur.(301) Şehristânî, bir mahalde bulunan sözlerin, emir, yasak, haber ve istihbar gibi daha çok dinî hüküm ve ifâdeleri ilgilendirdiğini ilâve ediyor.(302) Bu durumda Bağdâdî'nin "sâ'iru kelâmihi" (Allah'ın diğer sözleri) tâbirinden bu hüküm ve ifâdeleri anlamak gerekir. Yaratmaya ilişkin hususlarda ise Allah'ın kelâmı bir mahalde değildir. Bağdâdî'nin anlattıklarına göre, Ebû'l-Huzeyl, Allah'ın bütün sözlerinin araz olduğu

---

299. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 167, satır 3vd. aşağıdan.
300. R. M. Frank, genellikle Eş'arî'deki metinlere dayanarak, kelâmcılar arasında yaygın olan bu düşüncenin yanlışlığına dikkati çekmektedir. Onca Ebû'l-Huzeyl'i "bir mahalde bulunmayan irâde ve sözü" kabul etmeye iten neden, fiille gerçekleşmiş varlığı birbirinden ayırmak istemesidir. Onun "halk" gibi soyut masdarla "mahlûk" gibi somut varlığı birbirinden ayırmasının bundan başka bir anlamı olamaz.(Bk., Eş'ârî, Makâlât, s.348 vd.). Bir şeyin yaratılması, bekâsı ve fenâsı Allah'ın fiilinin bir neticesidir. Allah'ın fiili ise kesinlikle yaratılmamış, yani kadîm olduğuna göre, onun yaratılmış bir şeyde bulunması düşünülemez; çünkü yaratılmış bir şeyde bulunmak, kendisinin de yaratılmış olmasını gerektirecek ve her yaratılmış şey de bir yaratma fiiline muhtaç olacağından ortaya, Mu'ammer'in ma'nâ'ları gibi sonsuz seriler çıkacaktır. Böylece Ebû'l-Huzeyl, Allah'ın hiçbir fiilinin mekânda bulunmadığını ileri sürmek suretiyle, bu fiillerle, onların sonucu olan yaratılmış şeyleri birbirinden ayırmaktadır. Bk., R. M. Frank, The Metaphysics of Created Being According to Abû'l-Hudhayl al-Allaf, İstanbul 1966, ss. 51-52. R. M. Frank'ın bu yorumu iknâ edici görünmekle birlikte, Mu'tezilenin "tevhîd" ilkesiyle çatışmaktadır. Bu son ilkeden hareketle Allah'ın kelâmının hâdis olduğunu ileri süren Ebû'l-Huzeyl'in "kun" (ol), "ibka" (varlığını sürdür) ve "ifna" (yok ol) gibi Allah'a ait bazı emir ve irâdelerin, Allah'ın fiillerine ilişkin olduklarını belirterek, onları yaratılmış şey-

düşüncesinde idi. Allah'ın bir şeye "ol" demesi, insanın "ol" demesiyle aynı cinstendir; aralarındaki tek fark, Allah'ın bu sözünün bir mahalle ihtiyacı bulunmadığı halde, insanınki muhtaçtır. Yine Ebû'l-Huzeyl'e göre, Allah'ın irâdesi de hâdistir ve bir mahalli yoktur.[303] Bu konuda Basra Mu'tezilîleri onunla aynı görüşü paylaşırlar.[304]

Allah'ın kelâmının ve iradesinin bir mahalde bulunmadığı halde, hâdis olduğunun ileri sürülmesi, Allah'a ait bu niteliğin insanlarınkinden farklı olduğunu belirtmektir. Ebû'l-Huzeyl, bir yandan Allah, hâdis bir irâdeye ve kelâma mahal olamıyacağı, öte yandan bu niteliklerin insanların irâde ve kelâmına benzemediğini ortaya koymak için mahalde bulunmayan hâdis bir irâde ve kelâmı kabul etmek zorunda kalmıştır.

Cüveynî'ye göre, hâdisin mahalli her şeyden önce yine hâdistir. Bu nedenle hâdisin mahalli Allah olamaz.[305] Eğer hâdislerin varlığı hâdis bir irâdeye bağlı olsaydı, bu hâdis irâde de yine varlığı için bir başka hâdis irâdeye muhtaç olurdu ki, bu bizi teselsüle götürür.[306] Öte yandan hâdis kelâm bir cisimde bulunsaydı, bu cisim kelâmın sahibi olurdu ki, bu, mütekellimin cisim olduğu anlamına gelir. Üçüncü bir ihtimal de hâdis kelâmın bir mahalde bulunmadan varlığıdır. Hâdis kelâm, diğer bütün nitelikler gibi bir arazdır. Bu nedenle onun kendi başına varlığı düşünülemez.[307] Böylece Cüveynî, Ehl-i Sünnet'in görüşü olan Allah'ın kelâm ve irâdesinin kadîm ve ezelî olduğu sonucuna ulaşıyor.[308] Allah'ın kelâmı ve irâdesi kadîm olunca, ona araz adını vermek de doğru olmaz. O halde sadece insana ait olan hâdis kelâm ve irâdeye araz adı verilebilir.

c) Cüveynî, yine bazı Ehl-i Sünnet imamlarına ait olan bir üçüncü tanım daha zikrediyor. Bu tanıma göre, araz, kendisinden başkası için sıfat olan şeydir. Mu'tezile, diğer tanımlar gibi, bu tanımı da kabul etmemektedirler. Çünkü onlarca, sıfat ve nitelik, bu sıfat ve niteliği veren kimsenin sözünden ibârettir; araz ise kendi mahalli için bir sıfat ola-

---

lerden ayırmasından, bu fiillerin yaratılmamış olduğu sonucuna ulaşmak mümkün olmasa gerektir.

301. Bağdâdî, el-Fark.., s. 108; Şehristânî, el-Milel.., c. I, s. 72.
302. Şehristânî, el-Milel.., c. I, s. 72.
303. Bağdâdî, el-Fark.., ss. 108-109; kar., Şehristânî, el-Milel, c.I, s. 72.
304. Bağdâdî, el-Fark.., s. 109.
305. Cüveynî, el-Luma', s. 143.
306. Aynı eser, s. 137.
307. Aynı eser, s. 143.

maz.[309] Daha önce Eş'arî'den naklettiğimiz metinde de görüleceği üzere, bazılarına göre, cisimlerle kâ'im olan ma'nâlar sıfat değil araz adını alır; çünkü sıfatlar bilgin, kâdir ve diri gibi bizim cismi nitelendirdiğimiz sözlerden ibârettir; dolayısıyla bunlar cisimlerle kâ'im olan şeyler değildir. Cisimlerle kâ'im olan ilim, kudret, hayât, hareket ve sukûn gibi arazlardır.[310] Böylece Mu'tezile, arazla nitelik arasındaki farka dikkati çekmektedirler. Onlarca gerçekliği olan sadece arazlardır; sıfat ve nitelikler ise bu arazlara bağlı olarak bizim cisimleri değerlendirmemizden doğmaktadır. Eş'arî'nin anlattıklarına bakılırsa, Mu'tezilenin bu görüşü, arazları cisimlerle aynı sayan Hişâm b. el-Hakem'in ve Nazzâm'ın görüşüne bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Görüldüğü üzere, onlar arazlara işâret ederken isim sîgasını kullanırlar; meselâ "ilim" onlarca arazdır, fakat "âlim" değildir. Bu sûretle onlar arazları, cevherlere karşılık varlıkların özel bir cinsi sayarlar.

Cüveynî, arazla sıfat arasındaki ayırımı açık bir şekilde ortaya koymakta ve eserlerinde bu iki terim arasında bir ayırım gözettiği anlaşılmaktadır. O da Mu'tezilîler gibi sıfatı nitelik anlamına almaktadır ki, sıfatın aslî anlamı da budur. Bu hususu özellikle cevhere ait nitelikleri ayırırken açık bir şekilde görüyoruz. Onca cevherin vâcib, câ'iz ve imkânsız olan sıfatları vardır. Vâcip (zorunlu) sıfatlar arasında tahayyüzü, arazları kabul edebilme durumunda olmasını sayıyor ve bazılarının bunlara "zatıyla kâ'im olmak" niteliğini eklediğini söylüyor. Câ'iz (mümkün) olan nitelik olarak da arazların cevherde varlığını sayıyor. Cevherin imkânsız olan niteliği ise zât sıfatından ayrılmasıdır.[311] Aslında bu son nitelik doğrudan doğruya cevherin ilk niteliğine bağlıdır. Cevherin vâcip olan niteliklerinden soyutlanması imkânsızdır. Öte yandan Allah'la ilgili niteliklere de, arazlardan farklı olarak sıfatlar adını vermektedir. Cüveynî sadece cevherlerde varlığı mümkün olan kavramlara (ma'nâlara) araz adını vermektedir. Arazlar, arazı oldukları şeyden fark

308. Cüveynî, el-İrşâd, s. 94, satır 18vd.; s. 101, satır 7vd.; el-Luma', s. 143.

309. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 168.

310. Eş'arî, Makâlât.., s.354, satır 3-6.

311. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 165.

lıdır. Meselâ, ilim arazını ele alacak olursak, o âlimden farklıdır; çünkü, diyor Cüveynî, ilimle bilen ilmin kendisi değil, ilmin ârız olduğu şeydir; eğer ilimle bilen ilmin kendisi olsaydı, bu, bizi arazların inkârına götürürdü; buna göre, âlim zatdır, ilim ise zata ilâve edilen bir ma'nâ'dır.(312)

Görüldüğü üzere Cüveynî de, bazı Mu'tezilîler gibi, sıfatdan zatın kendisini anlamaktadır; halbuki araz, zatdan ayrıdır; eğer ayrı olmasaydı, arazların varlığını inkâr etmek zorunda kalırdık ki, bu duyulardan elde ettiğimiz bilgilere aykırıdır. Yukarıda örnek olarak verdiğimiz ilim, âlimin âlim olmasının sebebidir.(313)

Cüveynî çeşitli Ehl-i Sünnet imamlarından adlarını zikretmeden naklettiği bu üç tanımdan böylece ilkini ve küçük bir değişiklikle ikincisini benimsemektedir. Nitekim İrşâd ve Luma'da ikinci tanımı, Şâmil'de yaptığı değişikliğe uygun olarak, "araz renkler, tadlar, kokular, hayât, ölüm, kudret v.b. gibi cevherle kâ'im olan bir ma'nâ'dır" şeklinde vermektedir.(314) Şâmil'in özetleri mahiyetindeki bu iki eserinde verdiği bu tanım, onu birincisine tercih ettiğini göstermektedir.

Cüveynî genellikle bütün müslümanların, aralarındaki bazı ihtilaflara rağmen, arazların varlığını kabul ettiğini, sadece İbn Keysân el-Esamm (ölm. 299/912)'ın bütün âlemin cevherlerden ibâret olduğunu söyleyerek onlara muhalefet ettiğini belirtiyor. Arazların varlığını kabul e-

312. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 200, satır 4-5. Arazların cevher veya cisimden farklı bir varlık cinsi olduğu hususunda Bağdâdî, şu kanıtı ileri sürüyor: Cismin sükûn halini hareketi izler. Onun bu hareketi zatı dolayısıyla değildir. Öyleyse cisimdeki hareketin sebebi cismin zatından başka bir ma'nâ'nın onda bulunmasıdır. Aynı şekilde cismin beyaz olduktan sonra siyah olduğunu görürüz. O halde cismi beyaz ya da siyah yapan kendi zatı olmayıp, onda bulunan bir ma'nâ'dır. İşte bu ma'nâ arazdır; cevher ya da cisimden farklıdır. Bağdâdî aynı amaçla bir kanıt daha getiriyor: "Zeyd'e 20 kırbaç vurdum" cümlesindeki 20 sayısı da arazların varlığını ortaya koyar. Burada kırbaç vuran, dövülen ve kırbaç birdir. Halbuki 20 sayısı vurandan, dövülenden ve kırbaçtan başka bir şeye işâret eder ki, bu da vurmadır. O halde vurma vuran, dövülen ve vurma işini gerçekleştiren âletten farklıdır ve arazdan kastedilen de budur. Bk., Usûl.., s. 37. Cüveynî'nin arazların ispatında yaptığı şey de bundan ibârettir.

313. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 653, satır 8-9. 314. Cüveynî, el-İrşâd, s. 17; el-Luma', s. 121.

den müslümanlar arasında ise, özelliği bakımından, Nazzâm'ın düşüncesini ayırıyor. Nazzâm'a göre, cisimler arazlardan ibârettir; sadece hareket cisimlerden farklıdır ve mevcut olan tek araz cinsi odur; çünkü sadece hareket cevhere ârız olup, cevherden farklıdır.[315] Ancak Nazzâm'ın hareket dışında bütün arazları cisim ya da cevher sayması bir yana bırakılırsa, araz hakkındaki düşüncesi Ehl-i Sünnet'in ve bu arada Cüveynî'nin görüşüne yaklaşmaktadır. Arazların bekâsı ile ilgili olarak Nazzâm, onların iki zamanlık (daha doğrusu iki anlık) sürekli varlığını kabul etmemektedir.[316] Bu noktada o, bazı arazların sürekliliğini kabul eden öğretmeni Ebû'l-Huzeyl'den ayrılmaktadır.[317]

Cüveynî, arazların varlığını inkâr edenler arasında İbn Keysân el-Esamm'dan başka Dehriye'den ve Allah'ın varlığını reddedenlerden bir grubu da sayıyor.[318] Onca Dehriyeye mensup olanlardan bazıları arazların varlığını kabul ederler.[319]

2. Arazların İspatı

Cüveynî, arazların varlığını ispat ederken, arazları reddedenleri eleştirmekle işe başlıyor; çünkü onların eleştirilmesi, Cüveynî'yi arazların varlığını ispata ulaştıracaktır. Bu noktada o, cevherlerde meydana gelen ve müşâhedeye (gözleme) dayanan değişmeler fikrinden hareket eder.

Biz, diyor Cüveynî, bir arazın önce sukûn halinde olduğunu, daha sonra ise eski yerinden ayrılarak, belli bir cihete (yöne) doğru hareket ettiğini görürüz. Böylece doğrudan doğruya bir müşâhede ile biliriz ki, cevher hareketiyle cihetini değiştirmekte; sukûn halinde iken özelleştiği cihetle, daha sonra özelleştiği cihet arasında bir fark bulunmaktadır. Öyleyse cevherin belli bir cihetle özelleşmesini gerektiren bir sebebe (el-muktezî) ihtiyaç vardır.[320]

315. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 168. 316. Eş'arî, Makâlât.., s. 344.
317. Eş'arî, Makâlât.., s. 344.
318. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 168; el-Luma', s. 123; el-İrşâd, s. 18. Bağdâdî, Usûl'de (s. 37) arazların varlığını reddedenler arasında el-Esamm, Dehriye ve Sümeniye'den bazılarını sayıyor. Bu, Cüveynî'nin anlattıklarına uymaktadır.
319. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 186.
320. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 168, satır 9-11; el-İrşâd, s. 18; el-Luma', s. 123; kar., eş-Şâmil, ss. 180-181. Cüveynî'ye göre, önce hazzı daha

Acaba cevherin belli bir cihetle özelleşmesini sağlayan bu sebep nedir? Bu soruya cevap olarak Cüveynî, karşısına çıkacak çeşitli ihtimalleri gözden geçirir ve bu ihtimalleri teker teker elemek sûretiyle varmak istediği sonuca ulaşır.

Ona göre, akla gelebilecek ilk ihtimal, bu sebebin cevherin kendisi olmasıdır. Ancak sebep, cevherin kendisi olamaz; çünkü cevherin varlığı süreklidir; sürekli olan bir şeyin özelleştiği cihet ise, onun sürekliliğiyle birlikte devam edecektir. Böyle bir şey, cevherin bir cihetten diğerine intikâlini imkânsız kılar. Halbuki bir cevherin cihetlere olan nispeti eşittir; cevherin kendisi aynı kaldığı halde, onun cihetlere olan nispeti değişir. Bu durumda onların belli cihetlerle özelleşmesini sağlayacak bir başka sebebe ihtiyaç vardır. Bu sebep cevherin kendisine eklenen (zâ'id) bir ma'nâ'dır.(321) Ancak bu ma'nâ'nın mevcut mu yoksa ma'dûm mu olduğunun araştırılması gerekir. Eğer onun ma'dûm (yok) olduğu ileri sürülürse, onu hem nefy hem de ispat ederek tenâkuza düşülmüş olur. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Cüveynî'ye göre, yokluk her bakımdan sırf yokluktur; bu nedenle sebebin yokluğu ile yok olan bir sebebin varlığını kabul etmek arasında hiçbir fark yoktur. Öte yandan yokluk değişmediği ve aynı kaldığı için onun bazı cevherlerle özelleşip, bazılarıyla özelleşmemesi de söz konusu olamaz. Bu bakımdan yokluk, kendisi ve aynı zamanda gerektirdiği şeyler de değişen kevnlerden (varlık tarzlarından) farklıdır. Bu sebep mevcut olduğu takdirde ise, onun yer işgal edip etmediği sorusu ortaya çıkmaktadır. Onun yer işgal ettiği belir-

---

sonra da elemi hisseden kimsenin durumu da arazların varlığını ortaya koyar (eş-Şâmil, s. 181). Gazzâlî de arazların varlığını ve sonradan olduklarını kanıtlarken aynı örnekten yararlanıyor. Bk., el-İktisâd fî'l-İ'tikâd, neşr.: İ. A. Çubukçu-H. Atay, Ankara 1962, s. 27; İtikadda Orta Yol, türk. çev.: Doç. Dr. Kemal Işık, Ankara 1971, s. 24.

321. Bâkilânî ise, Bağdâdî gibi, Cüveynî'den biraz farklı olarak cevherin cihetle özelleşmesi yerine cismin hareketinin zatı dolayısıyla mı yoksa bir sebepten ötürü mü olduğu sorusundan hareket eder. Onca cismin zatı dolayısıyla hareketli olması sukûnunu imkânsız kılar veya sadece hareketli olanların onun cinsinden olmalarını gerektirir. O halde cismin hareketli olması bir sebepten ötürüdür ve bu sebep de harekettir. Bâkilânî aynı delili bütün diğer arazlar için de kullanır. Bk., et-Temhîd, ss. 42-43; el-İnsâf, s. 15; kar., Bağdâdî, Usûl.., s. 37. Gazzâlî de arazların varlığına delil olarak, cisimlerdeki değişmelerden hare-

tilirse, burada söz konusu olan şey, araz değil cevherdir; çünkü Cüveynî'ye göre, araz bir yer kaplamaz; ancak kendisine mahal olan bir cevherde bulunur. Öte yandan böyle bir iddia, cevherin belli bir cihette bulunmasını gerektiren sebebin yine cevher olduğunu söylemeye benzer ki, böyle bir şeyin yanlışlığı açıktır; çünkü cevherin bir cihetle özelleşmesi devam ettiği halde, bu özelleşmeyi gerektiren cevherin yokluğu ya da bunun tersi düşünülebilir ki, bu, sebeple eserin birlikte bulunması ilkesine aykırıdır. O halde bir cevher bir başkasının belli bir yönle özelleşmesini gerektirmez. Öte yandan cevherler birbirine benzediği, aralarında bir fark bulunmadığı için, onlardan sadece bazılarının böyle bir özelleşmeyi gerektirdiği düşünülemez.(322) Böylece geriye özelleşmeyi gerektiren sebebin cevher cinsinden olmadığı ve yer kaplamadığını söylemek kalır ki, böyle bir şey arazın varlığını kabul etmek olur. Burada ihtilaflı olan husus, sadece onun cevherle kâ'im olmasıdır ki, bu, temelde değil ayrıntılarda bir ayrılığa işâret eder.(323)

Görülüyor ki, Cüveynî'ye göre, cevherin özelleşmesini gerektiren, başka deyişle, onun belirlenmesini ve somut bir varlık kazanmasını sağlayan sebep, cevhere ilişik olduğu halde, ondan farklı olan bir ma'nâ'dır. Her ma'nâ ya da araz, cihetini belirlediği cevhere ilişiktir. Böylece Cüveynî, arazların intikâlini ve aynı arazın birkaç cevherin birden cihetini belirlemesini imkânsız görmektedir; çünkü araz cihetini belirlediği cevhere ait olmasaydı, onun belli bir cevherin cihetini belirlemesiyle bir başkasını belirlemesi arasında bir fark göremezdik.(324)

Acaba bu gerektirici sebep, Fâ'il-i Muhtar bir varlık olamaz mı? Cüveynî bu soruya olumsuz cevap verir. Onca burada söz konusu olan, bir cihetle özelleşen varlığı sürekli bir cevherdir. Varlığı sürekli olana ise fâ'ilin fiili taallûk etmez.(325) Cüveynî'nin burada özellikle üzerinde durduğu husus, fâ'ilin cevherin zatı üzerinde herhangi bir fiilinin

ket ediyor. Bk., el-İktisâd.., ss. 24-25.
322. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 169-170; el-İrşâd, ss. 19-20.
323. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 170.
324. Cüveynî, el-İrşâd, s. 19.
325. Aynı eser, s. 19; eş-Şâmil, s. 170.

olmamasıdır; çünkü cevherin zatı sürekli olduğu için değişmez; değişen sadece onda bulunan arazlardır. Daha önce de gördüğümüz gibi, cevherin varlığı kevnler ve renklerin birbirini izlemesiyle süreklilik kazanır, onların yok olmasıyla da cevher yok olur. O halde fâ'ilin fiili sadece kevnlere ya da arazlara taallûk eder. Cüveynî bunları ifâde ederken kendi sistemi içinde tutarlı bir yol takip etmektedir. Nitekim cevherin özelleşmesinin kudretin ve irâdenin eseri olmasında da durum aynıdır. Kudretin ve irâdenin eseri cevherin zatı olmayıp, onda mevcut olan değişmelerdir, yani arazlardır.(326) Meselâ, biz bir kimsenin hareketini dilersek, dilediğimiz şey o kimsenin zatı olmayıp, hareketidir.(327) Cüveynî'ye bu düşüncelerinde Bâkilânî öncülük etmektedir. Cüveynî, fiilin değişen şeylere taallûk ettiğine örnek olarak insanın fiillerini gösterirken, Bâkilânî, insanın kudretinin kendi zatı üzerinde değil, hareketi üzerinde olduğunu belirtir. Ayrıca kudret, irâde ve fiil, kudretlinin, irâdelinin ve fâ'ilin kendisi olmayıp, ondan farklıdır.(328)

Cüveynî, arazların cevherden veya cisimden ayrı bir varlık cinsi olduğunu ispatlamak için sürdürdüğü çabalarını, arazları cisimle aynı sayanların görüşlerini eleştirmekle bitirir. Onca arazlardan birinin, meselâ, hareketin cisim olduğu kabul edildiği takdirde, bizi, hepsi de imkânsız olan sonuçlara götürecektir. Önce hareketin cisim olması, bir yer işgal etmesini gerektirir. Bu yer/özellikle hareket denen cisme ait olduğu kabul edilirse, onun bir başkasıyla kâ'im olması ve onda hareketi gerektirmesi imkânsızdır. Cisim olduğu kabul edilen hareketin, hareketlinin yerinde bulunduğu iddia edilirse, onun ya yer kaplamadığını söylemek gerekir ki, aslında böyle bir şey anlam itibarıyla arazı kabul edip, isimde ihtilâf etmek demektir. Ya da hareketin yer kapladığını, ancak hareketlinin hayyizini (yerini) işgal ettiğini belirtmek gerekir ki, bu, cevherlerin tedâhülünü kabul etmek demektir.(329)

Böylece görülüyor ki, Cüveynî'ye göre arazlar, cevherde varlığı müm-

326. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 170vd.; kar., s. 181.
327. Aynı eser, s. 183.
328. Bâkilânî, et-Temhîd, ss. 43-44; Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 182, 183.
329. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 185-186.

kün olan şeylerdir. Cevherde varlığı zorunlu olan şeyler ise onun zatî sıfatları olup, ondan ayrılmazlar; dolayısıyla onlar araz değil, sıfattır.

Cüveynî, genellikle arazlar sınıfına kevnleri (hareket, sukûn, ictimâ ve iftirâk), renkleri, tadları, kokuları, hayat, ilim, irâde ve kudreti dahil etmektedir. Hudûs (sonradan olma) da onca bir ma'nâ, hâdise (sonradan olana) ilâve edilen bir şeydir. Hudûs, sürekliliğin hallerinde gerçekleşir. Hal böyle olunca bâkî (sürekli) hakikatı dolayısıyla (bi-aynihi) hâdistir.[330] Nitekim Cüveynî'nin anlattıklarına bakılırsa, cevher varlığı dolayısıyla bâkîdir. Arazların onda birbirini izlemesi, onun sürekliliğini güvence altına almaktadır; arazların, özellikle kevnlerin ve renklerin yaratılmasının durdurulması ise cevherin yok olması demektir. İşte bu nedenledir ki, Cüveynî bâkî'yi hâdisin kendisi saymaktadır. Başka deyişle varlığı sürekli olan cevher, arazların hudûsu dolayısıyla hâdistir. Başka deyişle hudûsu inkâr etmek, arazları inkâr etmek olur.[331] Cüveynî'nin âlemin hudûsunu, arazların hudûsuna bağlamasının sebebi de budur.

3. H a r e k e t

Yukarıda cevher ve arazlardan söz ederken, yeri geldikçe bazı araz türlerinden söz etmiştik. Bunlar arasında doğrudan doğruya cisimlere ait olan kevnler, renkler, tadlar, kokular bulunduğu gibi, insanlara, daha genel bir deyişle, canlılara ait olan hayat, ilim, kudret ve irâde de bulunmaktadır. Genellikle değişmeye tabi olan her nitelik araz sayılmıştır. Kevnler, cevherin bir mekânı olmasını veya ona bir mekânın tahsisini gerektiren manalardır.[332] Cüveynî, kevlerden hareket, sukûn, içtimâ ve iftirâkı anlıyor.[333] Onca kevn hudûs (oluşma) anlamına gelir.[334]

330. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 180. 331. Aynı eser, s. 128.
332. Aynı eser, s. 428. Kevn'in anlamı özellikle sonraki kelâmcılarda ayrıntılı bir şekilde verilmektedir. Meselâ, Îcî bu konuda şunları söylüyor: Kelâmcılar nisbî kategorilerden sadece yeri (eyne) kabul ettiler ve ona "kevn" adını verdiler. Kelâmcılardan bir kısmı, cevherin bir yerde (hayyiz) bulunmasının cevherde bulunan bir sıfattan dolayı olduğunu söylediler ve bu mekânda bulunmaya "kâ'iniyye", buna sebep olan sıfata da "kevn" dediler. Curcânî, Îcî'nin bu sözlerine şunları ekliyor: Çoğu kelâmcılara göre, bir hayyizde bulunmanın nedeni, cev-

Buna göre kevn, bir cevherin veya bir cismin şu veya bu tarzda varoluşu demektir. Nitekim bu husus, Cüveynî'ye göre, arap dilcilerince de bu şekilde anlaşılmıştır. "Zeyd evde idi" cümlesinden Zeyd'in bir zat veya bir şeyle özelleşmesi anlaşılır. "Zeyd seninle idi" cümlesinden ise onun, cihet veya yönüyle özelleşmesi kastedilir. Zeyd evi terkedince onun zatı değil, kevni ortadan kalkar.(335) Daha önce cevherlerin arazlardan yoksun olamıyacağı üzerinde dururken, cevherlerin yaratılınca ya içtimâ halinde birarada ya da iftirâk halinde ayrı ayrı olarak yaratıldıklarını söylemiştik. O halde cevherler yaratılışları ile birlikte kevnlerden biriyle varolurlar. Nitekim onun kevnleri hudûsla aynı sayması da bu nedenledir. Başka deyişle cevherlerin hudûsunu gerektiren hareket, sukûn, içtimâ ve iftirâkten ibâret olan kevnlerdir. Cüveynî bu görüşüyle kevni, hareket, sukûn, içtimâ, iftirâk ve mümâsse'den ayrı bir araz olarak kabul eden sonraki Mu'tezilîlerin bir bölümünden ayrılmaktadır.(336) Cüveynî, Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye dayanarak, kevnleri hareket, sukûn, içtimâ, iftirâk ve mümâsse (bitişiklik)'den ayıran görüşü naklederken, onun bu görüşte olan sonraki Mu'tezilîlerden Ebû Hâşim ya da babası el-Cübbâ'î'yi kastedebileceğini belirtiyor. Ancak Makâlât kitaplarında Cübbâ'î ya da oğlu Ebû Hâşim'in böyle bir görüşü benimsedikleri hakkında herhangi bir ibâre görülmüyor. Cüveynî'nin, el-İsferâ'yînî'den naklettiği bu görüşe en yakın olanı Ebû'l-Huzeyl'inkidir. Ona göre, hareket ve sukûn, kevnler ve mümâsselerden (bitişmelerden) başkadır.(337) Cüveynî bu görüşe karşı şu itirazı ileri sürüyor: Siz, ilmin nefs huzuru ve inanılan şeye güven ile bir şeye, olduğu gibi, inanmak olduğunu söylüyorsunuz ki, bu durumda tıpkı mekândaki [redacted] sukûnu ondaki kevne eklenmiş saydığınız gibi, hu-

---

herin zatıdır. Burada iki husus bulunmaktadır: 1. Cevherin zatı ve 2. kevn denen hayyizde bulunma. Bk., Îcî, Mevâkıf, ç. II, s. 275; Curcânî, Şerh el-Mevâkıf, c. II, s. 275. Îcî daha sonra 4 çeşit kevn bulunduğunu söylüyor ve adlarını sayıyor. Bunlardan içtimâ ve iftirâk iki cevher arasındaki münâsebetten doğar. Diğer ikisi ise hareket ve sukûndur. Eğer cevher bulunduğu yerde bir önceki anda da bulunmuşsa, bu sukûndur. Eğer onun bir yerde bulunması diğer yerde bulunmasını izlemişse, bu da harekettir. Buna göre sukûn, birinci yerde ikinci kez bulunuş; hareket ise ikinci yerde ilk kez bulunuştur. Cismin, hudûsunun ilk ânında husûlü bir kevndir; ancak ne bu cismin bulunduğu yerde ne de bir başkasında bu kevnden önce bir kevn bulunmaktadır. Bu durum-

zur ve güveni de inanca eklenmiş bir ma'nâ saymamız gerekir.(338)

Cüveynî daha sonra hareket, sukûn, içtimâ ve iftirâki kevnlerden ayıran Mu'tezilîlerin, cevherin ilk hudûs anında ne hareketli ne de sâkin olup, kâ'in olduklarını söylediklerini belirtiyor.(339) Yine aynı düşünceyi Ebû'l-Huzeyl'de görüyoruz. Onca cisimler gerçekte hareket ve sukûn halindedir; Hareket ve sukûn kevnden ayrıdır; cisim, Allah'ın onu yarattığı anda ne sukûn ne de hareket halindedir.(340) Cüveynî bu görüşü ayrıca cevherlerin yaratılmış olduklarını kabul eden filozoflara da atfediyor.(341) Burada Cüveynî'nin, cevherlerin yaratılmış olduklarını kabul ettiklerini söylerken yanlış anladığını sandığımız filozoflardan Aristo ve onu izleyenleri kastetmiş olması büyük bir olasılıktır; çünkü Aristo ve takipçilerine göre, yokluktan varlığa geçiş, yani "oluş" (kevn) ne harekettir ne de sukûndur.(342) Cüveynî bu görüşü ayrıntılı bir şekilde şöyle açıklıyor: Hareket, bir başkasında bulunduktan sonra bir mekânda bulunmaktır; bu ise gerçekte geçip gitme (zevâl), bir mekânı boşaltıp ötekini işgal etme demektir. Böyle bir şey ancak iki anda tasavvur edilebilir. Üzerinde durduğumuz mesele ise, yaratmanın ilk anıdır. Böylece hudûs anındaki kevnin hareket olmadığı anlaşılır. Öte yandan onun sukûn olması da imkânsızdır; çünkü sukûn sürekliliğe, yani aynı yerde iki anın geçtiğine işaret eder. Eğer cevherin ilk anda sukûn halinde olması mümkün olsaydı, onu o anda bâkî, yani sürekli olmakla nitelendirebilirdik.(343)

---

da o, ne sukûn ne de hareket olur. Daha sonra Îcî, bu durumun doğurduğu soruna bağlı olarak ileri sürülen görüşleri ele alıyor. Bk., Îcî, Mevâkıf, c..II, ss. 277-278.

333. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 428 ve 429.

334. Aynı eser, s. 427. 335. Aynı eser, s. 428.

336. Aynı eser, s. 430.

337. Eş'arî, Makâlât.., s. 341; Bağdâdî, Usûl.., s. 41.

338. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 430.

339. Aynı eser, s. 431.

340. Eş'arî, Makâlât.., s. 311; Îcî, Mevâkıf, c.II/s. 278.

341. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 432.

342. Aristo, Fizik, IV, 225a 20-30.

343. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 432.

Cüveynî bu konuda Bâkilânî'ye uyarak, cevherin hudûs halinde sâkin olduğunu ileri sürüyor. Böylece hem cevherin hudûs halinde ne hareketli ne de sâkin olduğunu hem de o anda hareketli olduğunu söyleyenlerden ayrılıyor. Ancak bu ikincilerden hiç söz etmiyor.[344] Öyle görünüyor ki, onların görüşlerine karşı filozofların yönelttikleri eleştirileri yeterli görmektedir.

Cüveynî cismin ya da cevherin hudûs anında sâkin olduğunun ispatında Bâkilânî ve Ebû İshâk el-İsferâ'yînî'yi nakletmektedir. Onlara ve bu arada Cüveynî'ye göre, cevherin hudûs anında sâkin olmasının sebebi, kevnin (varlık tarzının) hareket olamıyacağıdır; zira hareket zevâl, yani geçip gitme demektir. Eğer cevher ilk yerinde sürekli olup, kevnler, sürekli olmaları imkânsız olduğu için, onda sürekli olarak yenilendiklerinde, cevher ilk yerinde bulunduğu halde, ikinci anda bir başka kevnin onda bulunması söz konusudur ve bu ikinci kevn birinci kevn cinsindendir. Kevnin özelliği, cevherin bir mekânla özelleşmesini zorunlu kılmaktır; bu nedenle ikinci kevn, cevher varlığını sürdürdüğü halde, birinci kevnin zorunlu kıldığı özelleşmeyi zorunlu kılacaktır. O halde sözü edilen her iki kevn birbirine benzemektedir ve sukûndur.[345] Eğer sukûnu onların kabul ettiği gibi sürekli olarak kabul edersek, onu hiçbir şekilde tasavvur edemeyiz; çünkü sukûn bir arazdır, arazın ise sürekliliği yoktur. Öte yandan ilk anda ne hareket ne de sukûn olan bir kevn düşünmek mümkünse, niçin aynı şey ikinci anda da düşünülmesin?[346]

Cevherin hudûs halinde sâkin olduğu fikri Cübbâ'î ve Mu'ammer tarafından da kabul edilmiştir. Ancak Mu'ammer, Cübbâ'î'den farklı olarak, hareketi inkâr ettiği için, cismin, Allah tarafından yaratıldığı ilk anda sâkin olduğunu ileri sürmüştür. Onca bütün cisimler gerçekte sukûn halinde, dilde ise hareketlidir; sadece sukûn kevndir.[347]

---

344. Bu görüşte olanlar arasında cismin hiçbir zaman hareketten yoksun olamıyacağını söyleyen Nazzâm'ı (bk., Eş'arî, Makâlât.., s. 310), bazı filozofları ve bu ikinciler arasında Meşşâ'î filozoflardan el-Kindî'yi sayabiliriz. Bilindiği gibi el-Kindî, Mu'tezilî eğilimleri olan bir filozoftur. Nazzâm gibi o da "oluş" (kevn)'i bir hareket saymıştır. Onca cisim hudûs halinde de olsa hareketsiz olamaz. Bk., Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye, neşr.: M. Ebû Rîde, c. I, Kahire 1950, ss. 113-114 ve 118-119.

Görüldüğü gibi, Cüveynî ve yakından izlediği Bâkilânî'ye göre, hareket zevâl (geçip gitme) anlamına gelmektedir. Ancak onlar, Cübbâ'î'nin yaptığı gibi, zevâl ile intikâli birbirinden ayırmamaktadırlar. Onlara göre, hareket gerçekte intikâl, yani yer değiştirme demektir.(348) Makâlât'da Cübbâ'î'ye yönelttiği itirazdan Eş'arî'nin de aynı düşüncede olduğu anlaşılıyor. Eş'arî diyor ki, her hareketin zevâl olduğu kabul edildiği gibi, intikâl olduğu niçin kabul edilmesin.(349)

Cüveynî genel olarak Eş'arîlerce benimsenen "cismin birinci mekânda hareketinin ikinci mekândaki sukûnuyla aynı olduğu" görüşünü benimsemektedir.(350) Nitekim Bağdâdî, Usûl'ünde(351) Eş'arî'den şu metni zikretmektedir: Cismin ikinci mahalde sahip olduğu ilk kevn sukûn ve birinci mekândan harekettir. Bağdâdî, Eş'arîler arasında sadece el-Kalânisî'yi ayırmaktadır; çünkü el-Kalânisî, sukûnun aynı mekânda birbirini izleyen iki kevn, hareketin ise biri birinci mekânda, diğeri ikinci mekânda birbirini izleyen iki kevn olduğunu belirtmektedir.(352) Hareket hakkında Eş'arîler arasında bile bu tür görüş ayrılıklarının ortaya çıkması, şüphesiz hareketin cevhere ne zaman girdiği sorusuyla yakından ilgilidir. Daha önce belirttiğimiz gibi, Cüveynî'ye ve Kalânisî dışında diğer Eş'arîlere göre, cevher ilk anında sukûn halindedir. Hareket ona ikinci anında ikinci mekânı işgal ettiğinde girer. Böylece Cüveynî'nin neden birinci mekândan hareketi ikincideki sukûnla aynı saydığı daha iyi anlaşılmaktadır. Bu noktada Cübbâ'î, Ebû Hâşim ve cismin ilk halinde ne sukûn ne de hareket halinde olduğunu söylediği halde Ebû'l-Huzeyl aynı görüştedir.(353)

Cüveynî'ye göre, cevher, bir mekanda bulunurken yanındaki bir başkasına hareket edince, onun ikinci mekana girmesiyle birinciden ayrılması arasında bir fark vardır; çünkü ilk mekânda bulunan cevher kendisindeki

345. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 432 ve 233. Bâkilânî'nin Temhîd'deki (ss.42-43) görüşü, Cüveynî'nin bu naklini pekiştirmektedir. Bâkilânî bu eserinde diyor ki: "cisim hareket edince, onun hareket etmesi bir ma'nâdan ötürüdür ve bu da harekettir. Hareket her an yenilenmektedir. Cisim hudûsunun ancak ikinci anında hareket eder; fakat bu ikinci anda cismin varlığı ne hâdis olur ne de yenilenir."

346. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 433.

347. Eş'arî, Makâlât.., s. 311; İbn Hazm, el-Fisal.., c. V, s. 35. Îcî ve Curcânî, Cübbâ'î yerine oğlu Ebû Hâşim ve taraftarlarını zikrediyor. Bk., Mevâkıf ve Şerh el-Mevakıf, c. II, s. 278.

kevn dolayısıyla ondan ayrılmaz; bu mekandan ayrılınca da bu ayrılışın, onun ikinci mekânda bulunmasından başka bir anlamı yoktur. Nitekim cevherin ikinci mekana yerleşmeden birinciden ayrılması düşünülemez. Hareket ikinci mekândaki kevndir ve cevher bu kevn vasıtasıyla bu mekânda bulunmaktadır. Bu mekanda bulunan şey ise ondan hareket eden şey değildir. Hal böyle olunca, ikinci mekânda bulunmak, birinciden hareket, ikincide ise sukûn demektir. İşte bu noktadan hareketle hakikat araştırıcıları (el-muhakkikûn) her hareketin sukûn olduğu halde, her sukûnun hareket olmadığını söylemişlerdir. Zira ikinci mekândaki ilk kevn birinciden hareket, ikincide sukûn olduğu halde, cevher bu mekanda sürdüğü takdirde ortaya çıkacak olan ikinci kevn sukûndur; cevherin birinci mekândan hareketiyle hiçbir ilgisi yoktur.[354]

Cüveynî buna karşı yöneltilen "eğer hareketin sukûn olması mümkün olsaydı, siyahın da beyaz olması mümkün olurdu" şeklindeki itiraza karşı şu cevabı veriyor: Hareket mutlak anlamda sukûnun zıddıdır; ancak mekândan hareket ondaki sukûnun zıddıdır; mekâna doğru hareket ise ondaki sukûnun zıddı değildir.[355]

Böylece görülüyor ki, hareket ikinci mekândaki sukûnla gerçekleşir. Hareket daha birinci mekânda başlarken hareket değildir; ancak ikinci mekânda sukûnla aynı olan kevnle gerçekleşmiştir. Şüphesiz bu durum atomcu dünya görüşüyle yakından ilgilidir ve Cüveynî'nin hareketin hızını sukûnların azlığı ve çokluğuyla ifâde edişiyle tamamıyla uyum halindedir.[356]

Hareketin mahiyeti, Cüveynî'ye göre, bu olmakla beraber, "acaba cismin hareketinde ağırlığının hiç rolü yok mudur" sorusu hatıra gelmektedir.

---

348. Cüveynî, el-İrşâd, s. 22.
349. Eş'arî, Makâlât.., s. 341.
350. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 444.
351. Bağdâdî, Usûl.., s. 40.
352. Aynı eser, s. 40.
353. Bağdâdî, el-Fark..., s. 144.
354. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 444, 445 ve 479.
355. Aynı eser, s. 445.
356. Aynı eser, s. 136.

Bu soruyu cevaplandırmak için önce Cüveynî ağırlık ve hafifliğin ne olduğunu araştırmaktadır: Acaba cisimlerin ağırlığı bir araz mıdır yoksa cevherlerin zatıyla aynı mıdır? Bu konuda bilginler arasında üç ayrı görüşün bulunduğunu bildiriyor: a) Cevherin ağırlığı kendisidir; her cevher kendi nefsi dolayısıyla ağırdır; başka deyişle, cevherin ağırlığının nedeni, cevherin kendisidir. Nasıl iki cevherin birbirine nazaran zatî sıfatlarında bir artma düşünülemezse, onların ağırlıklarında da bir artma düşünülemez. Bu düşüncede olanlara göre, bir demir parçasının aynı büyüklükteki bir odun parçasından daha ağır olmasının sebebi, demirin cüzlerinin odununkinden daha fazla, fakat boşluklarının daha az olmasıdır.[357] Bu görüşün bir benzerini, 4 unsurun zatî niteliği olan ağırlık ve hafifliğin cüzler (atomlar) ve aralarındaki boşlukların nispetine bağlı olduğunu söyleyen tabip-filozof Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî'de buluyoruz.[358] b) Ağırlık cevherin varlığına ilâve edilmiş bir ma'nâdır. Bu görüşte olanlar, bu ma'nâ'ya ya da araza "itimâd" (meyl) adını verirler. Onlara göre, kendisinde aşağı doğru itimâd olan cevher ya da cisim ağır, yukarıya doğru itimâd bulunan cevher ya da cisim de hafiftir.[359]

Böylece görülüyor ki, birinci grupta olanlar cevherin zatıyla aynı olan bir mutlak ağırlık fikrinden hareket ederek, göreli ağırlığı cismin cüzleri arasındaki boşluklara bağlamışlardır. İkinci grupta olanlar ise, cismin ağırlık ve hafifliğini onda bulunan bir "itimâd" la (eğilimle) açıklamışlardır. Bunlara göre, mutlak ağırlık yoktur; cismin ağırlığı onda yaratılan itimâdların cinsine göre değişir. Bu her iki görüş te Aristocu müslüman filozoflarınkinden farklıdır. Onlara göre, mutlak anlamda hem ağırlık hem de hafiflikten söz edilebilir; ateş mutlak anlamda hafif, toprak ise mutlak anlamda ağırdır; diğer iki unsur olan su ve hava ise bunlara nispetle ağır ve hafiftir.[360]

Ağırlığın cevherin zatına eklenmiş bir ma'nâ, bir araz olduğunu ileri sürenler, bu düşüncelerine şu şekilde kanıt getirirler: Bir kaba su doldurup, tarttıktan sonra boşaltalım ve yerine civa dolduralım. Cüzler

357. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 490, 491.
358. Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî, Opera Philosophica, neşr.: P. Kraus, Kahire 1939, s. 227.
359. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 490-491.

artıp eksilmediği halde, civa sudan çok daha ağır gelir. Suyun cüzleri arasında boşluk olduğunu iddia edemeyiz; çünkü geniş bir leğen suya daldırıldığında, onda bulunan hava cüzlerinin suyu delerek dışarı çıktığı görülür. Eğer suda boşluk olsaydı, leğen suya daldırıldığında hava dolu bu boşlukların sudan dışarı çıkmaması gerekirdi. Hal böyle olunca, suyun ve civanın cüzleri eşittir; dolayısıyla onlardaki ağırlık farkı, sahip oldukları itimâd denen ma'nâlara, başka deyişle arazlara bağlıdır.(361)

Mutlak ağırlık fikrini kabul edenler ise buna karşılık, suyun donduğu zaman hacminin azaldığını ileri sürerek itiraz ederler. Burada bizim gözle idrak edemediğimiz bir olay sonucu suyun yoğunluğu artmıştır.(362)

Kapta donan suyun hacminin azaldığına hiç kimse itiraz edemez; ancak bu azalmayı, mutlak ağırlığı kabul edenler gibi, onun bazı cüzlerinin yok olmasına bağlıyamayız; çünkü onun hacmi azaldığı halde ölçüsü azalmaz. Bu, onun cüzlerinin değişmediğini gösterir. Meselâ, bir kap dolusu tereyağı donunca hacmi azaldığı halde, ölçüsü azalmamıştır; eritilince kabı aynen geri doldurur.(363) Üstelik mutlak ağırlığı kabul edenlerin sözünü ettikleri cevherler arasında bulunan boşlukların, her zaman iki cisim arasında müşâhede edildiği gibi, hava ile dolu olması gerekir. Ancak hava ile su cevherleri, hattâ bütün diğer cevherler arasında bir ağırlık farkı olmadığını söylediklerine göre, aynı ölçüdeki civa ile su arasında ağırlık farkının olmaması gerekir.(364)

Ancak mutlak ağırlık taraftarları buna karşı, hava cüzlerine sahip olmayan bir boşluk bulunabileceğini ileri sürerler.

Ağırlığın bir ma'nâ olduğunu kabul edenler bunu reddetmek için derler ki, havası boşaltılmış bir tulumun ağırlığı ile hava ile doldurulmuş bir tulumun ağırlığı arasında hiç bir fark görülmemektedir. Bu, havanın ağırlığı olmadığı anlamına gelir, ve ağırlığı cevherin zatına bağlayıp,

360. L. Gauthier, Ibn Rochd (Averroès), Paris 1948, s. 115.
361. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 491.
362. Aynı eser, s. 492.
363. Aynı eser, s. 492.
364. Aynı eser, s. 492.

cevherler arasında ağırlık farkı olmadığını söyleyenlerin düşüncelerine aykırıdır.(365)

Görüldüğü gibi Cüveynî, sadece iki görüşle ilgili karşı delilleri nakletmekle yetinmekte ve genellikle kendi düşüncesini söylemekten kaçınmaktadır. Ancak Cüveynî bir yerde cismin ağırlığının cevherin zatına bağlı olduğu ve bu nedenle itimâdların varlığının reddedilmesinin daha doğru olacağını söylüyor.(366) Bu noktada onun Üstâd Ebû İshâk el-İsferâ'yînî'ye uyduğu anlaşılıyor. Cüveynî, el-İsferâ'yînî'nin ağırlığı cevherin zatına bağladığına dikkati çekerek, bu konuda Ehl-i Sünnet'in esaslarından ayrılmadığını söylüyor. Ona göre, itimâdın varlığı farzedilse bile, cevherin aşağı doğru da yukarı doğruda hareketini gerektirmez; ağır olan şey, ancak Allah onda kendisine aşağıdaki bir ciheti tahsis eden kevnleri yaratınca düşer; veya aynı nedenle bir başka cihetle özelleşir.(367) Onca cihetler de nispetler gibi değişir; cismin durumuna göre bazan sağda olan şey solda, solda olan şey de sağ da olabilir; diğer cihetlerde de durum böyledir. O halde hareket ilkesi itimâd olmayıp, cevherin yerle özelleşmesini sağlayan kevnlerdir.(368)

Böylece Cüveynî itimâdı hareket ilkesi olarak kabul eden bazı Mu'tezilîlerden ayrıldığı gibi, onu hareket ilkesi olarak kabul etmedikleri halde, cevhere eklenmiş bir ma'nâ olarak kabul eden bazı Ehl-i Sünnet imamlarından ve bu arada Bâkilânî'den de ayrılmaktadır.(369) Ancak onun Ehl-i Sünnet imamlarından ve Bâkilânî'den ayrılışı sadece ayrıntılardadır.

Bilindiği gibi "itimâd" kavramı ilk olarak Mu'tezileden en-Nazzâm tarafından benimsenmiştir. Onca her şey hareket halindedir. İki türlü hareket vardır: Yer değiştirme hareketi (hareke nukle) ve itimâd hareketi (hareke i'timâd); sukûn bir itimâd hareketidir.(370) Bu görüş daha sonra Cübbâ'î ile oğlu Ebû Hâşim'in görüşlerini hazırlamıştır. "İtimâd" fik

365. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 492.
366. Aynı eser, s. 496, satır 4-5.
367. Aynı eser, s. 493.
368. Aynı eser, s. 493.
369. Bk., İcî, Mevâkıf, c. II, ss. 116, 122.
370. Eş'arî, Makâlât.., ss. 310, 339-340; Şehristanî, el-Milel, c. I, s. 79.

daha sonra filozoflar tarafından da benimsenmiştir. İbn Sînâ bazan "itimâd" kelimesini ve bazan da onun karşılığı olan "meyl" kelimesini kullanmaktadır.[371] Böylece görülüyor ki, itimâd kelimesi filozofların meyl sözcüğünün karşılığıdır ve genellikle ya belirli bir yöndeki hareket eğilimi ya da cismin böyle bir eğilime sahip olmasını sağlayan bir itilim anlamına gelir. Nitekim Eş'arî Makâlât'ında ve Hayyât, el-İntisâr'da itimâd kelimesini, bir şeye dayanmak, bir şeye yönelmek, anlamında kullanmışlardır.[372] Cüveynî'ye göre, Mu'tezile iki türlü itimâd ayırdetmişlerdir: a)Lâzım itimâd ve b)mücteleb itimâd (kazanılmış itimâd). Bu, filozofların tabi'î meyl ile kazanılmış meyline (meyl müstefâd) karşılıktır. Nitekim Cüveynî'nin anlattıklarından da bu iki meylin kastedildiği anlaşılıyor. Cüveynî diyor ki: Onlara göre, lâzım itimâd, ağır bir şeyin aşağı cihetteki itimadı ve hafif şeyin yukarı cihetteki itimâdıdır. Kazanılmış itimâd ise 6 cihette de gerçekleşebilir. Bir kimse ağır bir taşı yukarıya doğru atarsa, onda kazanılmış itimâdlar hasıl olur. Cüveynî ayrıca onların, ağır bir şeyin aşağı, ateşin yukarı doğru hareketini tabi'î itimadla açıkladıklarını belirtiyor.[373] Bu görüş genellikle Ehl-i Sünnet imamlarından Bâkilânî ve taraftarlarınca da kabul edilmiştir. Ancak onlar itimâdların bekâsını kabul etmeyip, arazlar gibi birbirini izlediğini ileri sürerler.[374] Cüveynî, özellikle Ebû İshâk el-İsferâ'yînî'nin itimâdları reddeden görüşünü daha uygun bulduğu halde, Bâkilânî ve taraftarlarının görüşlerini de savunmayı üzerine aldığı anlaşılıyor. Çünkü yer yer bu görüşlerle Mu'tezilenin görüşü arasındaki fark üzerinde durmakta ve birincilerin haklılığını saptamaya çalışmaktadır. Böylece onun bu görüşün de kabul edilebileceği düşüncesinde olduğu anlaşılıyor. Ancak bu noktada ihtiyatla hareket ettiği görülüyor; çünkü onca itimâd bir yönde hareketi gerektirmediği ve hareketi doğurmadığı halde, onun cihetlerle özelleşmesi kapalı olarak kalmaktadır.[375] Cüveynî'yi itimâdları

371. İbn Sînâ, Risâle fî'l-Hudûd, Tis'a Resâ'il içinde, İstanbul 1298, s. 65; K. eş-Şifâ, I, s. 176.
372. Bk., Eş'arî, Makâlât, ss. 1, 2, 16; el-Hayyât, K. el-İntisâr, ss. 67, 72, 79.
373. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 497. 374. Aynı eser, s. 497.
375. Aynı eser, s. 496.

inkâr etmeye iten neden de bu olsa gerektir.

Cüveynî'nin amacı, öyle görünüyor ki, Ehl-i Sünnet imamlarının görüşlerini değil -çünkü onlar esasta aynı görüşte olup, ayrıntılarda ayrılığa düşerler- Mu'tezile'den el-Cübbâ'î ve Ebû Hâşim'in görüşlerini eleştirmektir. Çünkü onlar hareket ilkesi olarak ya bir önceki hareketi ya da cisimde bulunan bir itimâdı kabul ederler. Böyle bir şey ise sebepliliği tabi'î güçlere vermekten başka bir şey değildir.(376)

III. İ T İ B Â R Î   K A V R A M L A R

1. M e k â n

Cüveynî'ye göre mekân, anlaşıldığı üzere, izâfî bir kavramdır ve bu niteliğiyle arazlardan ayrılır. O, mekânı bazan "hayyiz", bazan da "cihet" le ifâde etmektedir. Cismin yeri ya da hayyizi, onun içinde bulunduğu cihettir. Mutlak anlamda bir cihetin ötekinden farkı yoktur. Mekândaki farklılık, cismin onda varlığı ile belirlenir. Bu nedenle mutlak anlamda sağ, sol, alt, üst, ön ve arka gibi cihetlerden söz edilemez. Böylece Cüveynî, cihetleri nispetlere benzetmektedir.(1)

Cüveynî, mekândan boşluğu anlamaktadır; aslında cihetler arasında hiçbir fark olmadığını söylerken de mekândan boşluğu anladığı açıkça anlaşılmaktadır. Ancak boşluğun varlığı cisimlerin çarpışmasına neden olmaz mı? Cüveynî, hakikat araştırıcılarına dayanarak bu soruya, "iki cevher arasında bulunan vasıtalar kaldırılsa bile, onların çarpışması gerekmez" cevabını veriyor.(2) Buna göre sırf boşlukta da olsa, iki cevherin durumlarını koruyacakları ve sırf boşluğun bir çarpışmaya neden olamıyacağı anlaşılmaktadır.

Cüveynî, vasıtalar kaldırılınca cisimlerin çarpışması gerekeceği görüşünün Kerrâmiye'ye ait olduğunu bildiriyor. Onlara göre, eğer Allah yerle gök arasında bulunan havayı kaldırsaydı, gökler yere, yer de göğe doğru çarpışıncaya kadar hareket ederdi.(3) Cüveynî'ye göre böyle bir iddi-

---

376. Cübbâ'î, Ebû Hâşim ve İbn Ayyâş'ın görüşleri için bk., Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 503vdd.; Îcî, Mevâkıf, c. II, ss. 137 vd..
1. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 170, 172, 493; el-İrşâd, s. 18.
2. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 508.
3. Cüveynî bu görüşü bazı filozoflara ve bazı müslümanlara atfetmektedir. Bk., eş-Şâmil, s. 443.

ada bulunmak dinden çıkmak demektir; eğer onların dedikleri gibi olsaydı, hava göğün dayanağı olurdu ki, bu, genel görüşe de, Kur'ân metnine de aykırıdır. Öte yandan eğer hava cevherlerle dolu olsaydı, cisimlerin tedâhülü imkânsız olduğu için, kuşun havada uçması, herhangi bir şeyin orada değişmeye uğraması, taşın dağın tepesinden eteğine inmesi mümkün olmaz ve hava göğü tuttuğu gibi, onları da engellerdi.(4)

Görüldüğü gibi, Cüveynî, boşluğun varlığını hareket için gerekli görmektedir. Eğer âlem cisimlerle dolu olsaydı, hareketin varlığını reddetmemiz gerekirdi. Bu düşünce genel olarak kelâmcıların büyük çoğunluğunca benimsenmiştir.(5)

Öte yandan Cüveynî'ye göre, eğer cismin havada hareketi, havanın âlemin bütün bölgelerine yayılmasıyla ancak mümkündür denirse, yeryüzünün ortasında elin hareket etmesiyle âlemin bir ucundaki hava cüzünün, el ile kendisi arasındaki bütün cüzler hareket ettikten sonra hareket ettiğini söylemek gerekir ki, bu, aptalca bir şeydir.(6)

Bunun benzeri bir delili Fahr ed-Dîn er-Râzî'nin Kitâb el-Erba'în'inde buluyoruz. Râzî burada kelâmcıların boşluk hakkındaki görüşlerini naklotmektedir. Bu delil kısaca şöyledir: Eğer bir cismin hareketi, diğer bir cismin yerini terketmesiyle mümkün olsaydı, âlem cisimlerle dolu olduğu için, bir pire veya karıncanın hareket etmesiyle bütün cisimler âleminin de hareket etmesi gerekirdi ki, böyle bir şey imkânsızdır.(7)

Cüveynî boşluğun ispatında yine muhâliflerinin boşluğun olmadığı hakkındaki bir delilinden hareket ediyor. Onlar derler ki: Ağzı dar bir testinin havasını emerek boşaltalım; sonra parmağımızla ağzını kapatarak başaşağı suya daldıralım ve parmağımızı testinin ağzından çekelim. Suyun cüzleri testide yükselecektir. Bu yükselmenin nedeni, vasıtaların ortadan kalkmasıyla cisimlerin (el-ecrâm) çarpışmasıdır.

Cüveynî buna iki şekilde itiraz ediyor: Eğer boşlukta cisimlerin çarpışacağını kabul edersek, testinin kırılması gerekirdi. Öte yandan

4. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 508.
5. Bk., İbn Meymûn, Delâlet.., s. 201; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, K. el-Mesâ'il, ss. 24vd.; Râzî, K. el-Erba'în, ss. 270-275; İbn Hazm, el-Fisal, c. I, ss. 25vd.; İbn Sînâ, en-Necât, ss. 199vd..
6. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 509.
7. F. Râzî, K. el-Erba'în, s. 271.

testiden havayı, onu emen kimse menetmemiştir. Ancak nasıl olur da bu kimse, ağzı hava ile dolu olduğu halde, havayı emebilir?(8)

Böylece görülüyor ki, Cüveynî âlemin cisimler ve boşluktan ibâret olduğunu söylemek istemektedir. Ancak, öyle görünüyor ki, boşluk onca yokluk gibi bir şeydir. Yeryüzü boşlukta bir bütün olarak durmaktadır. Onun bulunduğu cihette bulunması hür bir irâdenin eseridir; çünkü boşlukta cihet tayin edilemez; orada yönler arasında hiçbir farklılık yoktur.(9)

Bu noktada Cüveynî, yukarıda sözünü ettiğimiz yeryüzünün dayanağı olarak havayı kabul eden bazı filozoflar ve/. müslümanlardan başka Mu'tezileden Cübbâ'î ve Ebû Hâşim'in görüşlerinden ayrılmaktadır. Onun Şâmil'de anlattıklarına bakılırsa, Cübbâ'î, dünyanın hiçbir şeye dayanmadan olduğu gibi gökküresinde durmasını, alt tarafında bulunan büyük bir bölümünün sukûn halinde bulunmasına bağlıyor. Onca sukûn hali her an yenilenen bir sukûn halidir. Allah onda devamlı olarak sukûnlar yaratır. Sürekli olan sukûn, ancak cisim bir başka şeye dayanıyorsa, mümkündür.(10) Ebû Hâşim'e göre ise, dünyanın hiçbir şeye dayanmadan olduğu gibi durmasının sebebi, onun bizim bulunduğumuz üst yarısında Allah'ın yarattığı aşağıya doğru olan itimâdların, alt yarısında ise yukarı doğru itimâdların bulunmasıdır. Onlar âlemde bir denge hali meydana getirirler. Öte yandan bu iki yarının cüzleri arasında bir eşitlik bulunması gerekmez; itimadlar arasındaki denge bu iş için yeterlidir.(11) Cüveynî ise, dünyanın olduğu gibi sukûn halinde bulunmasını Allah'ın onda sürekli olarak yenilenen ve içinde bulunduğu ciheti ona tahsis eden kevenleri yaratmasına bağlıyor; çünkü onca hiçbir cisim diğerini tutamaz.(12) Cüveynî'nin bu görüşü, daha önce gördüğümüz itimâdları reddetmesiyle yakından ilgilidir.(13)

2. Z a m a n

İslâm Kelâmında zaman düşüncesi üzerinde ilk olarak duran Mu'tezileden Ebû'l-Huzeyl'dir. Onca zaman, iki sukûn anı arasındaki fasıladır.

8. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 509.
9. Cüveynî, el-Akîdet en-Nizâmiyye, s. 12.
10. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 481, 479.
11. Aynı eser, ss. 481, 483; kar., Eş'arî, Mekâlât.., s. 311.
12. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 482.
13. Bk., Hareket bahsi.

Onun bu görüşü her harekette sukûn anlarının bulunduğu esasına dayanır. Bu nedenle o, her ânın bir harekete ait olduğunu söylüyor.[14] Ebû'l-Huzeyl'in bu görüşü Aristocuların, zamanı hareketin ölçüsü olarak tanımlamalarına benzemektedir. Ancak bu noktada onun zaman görüşünün atomcu karakterini hatırda tutmak gerekir.

Cübbâ'î de aynı görüşü geliştirmektedir. Onca zaman, yıldızların hareketidir; Allah yıldızların hareketini, şeylerin zamanı olarak tespit etmiştir.[15] Zaman yıldızların hareketi ile ilgili olduğu kadar, diğer bütün hareketlerle de ilgilidir. Eğer bir kimseye, "falan kimse gelince, sana refâkat ederim" dersek, böylece bu kimsenin gelişini, yola çıkma ânı olarak tayin etmiş oluruz. Buna göre, zaman, biri tasavvurda öteki ise bilinen iki olayın vukuuna işâret eden andır.[16] Böylece Mu'tezile zamanı iki olay veya iki fiil arasındaki karşılıklı münasebete bağlamaktadır.

Cüveynî de Mu'tezilenin bu zaman tanımına büyük ölçüde katılmaktadır. Ona göre, zaman da, mekân gibi, tek başına tayini mümkün olmayan bir kavramdır. Zaman gerçekliğini olaylar ya da fiiller arasındaki münasebetle kazanır. Nitekim diyor ki: Varlığın sürekliliği ancak anlarda (el-evkât) düşünülebilir.[17] Buradan Cüveynî'nin zamanı, sadece zihnin nesneler arasındaki karşılıklı münasebetten elde ettiği bir kavram olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Aklın hükmü olmadan, bir nesnenin varlığını diğer bir mevcutla münasebetine bağlıyamayız. Eğer bu ilişki aklın bir hükmünün sonucu olmasaydı, her mevcut bir ana muhtaç olacak ve anlar da mevcut olduklarından, onların varlığı için başka anlar gerekecekti.[18] Cüveynî, anları, varolan bir şeyle bağlantısı olan mevcutlar şeklinde tanımlarken ve bir şeyin anını, o şeyle münasebette olan her mevcuda bağlarken[19], daima nesneler arasındaki aklî ilişkiyi kastetmektedir. Gerçekte bir ânın ötekinden ayırdedilmesi imkânsızdır; zamanda müşâhede etti-

---

14. Eş'arî, Makâlât el-İslâmiyyîn, neşr.: H. Ritter, İstanbul 1929, s. 443; el-Merzûkî, Kitâb el-Ezmine ve'l-Emkine, c. I, Haydarabad 1332, s. 139, 141.
15. Eş'arî, Makâlât.., Ritter neşri, s. 443.
16. Bk., İbn Sînâ, eş-Şifâ', c. I, s. 70; F. Râzî, el-Mebâhis el-Maşrıkiyye, c. I, Haydarabad 1343, s. 647; L. Massignon, Time in Islamic Thought, Man and Time içinde (Papers from the Eranos Yearbooks), neşr.:

ğimiz farklılık, ancak cisimler arasındaki karşılıklı ilişkiden doğar. Bu ilişkiyi tespit eden de akıldır. Bu nedenle birbirini sonsuzca izleyen anların varlığını düşünmek sadece vehmin işidir. Vahim daima öncesi olmayan bir önceyi düşünür ki, bu, sonsuzca sonluyu düşünmesi gibi saçma bir şeydir.[20] Cüveynî, bu noktada öğrencisi Gazzâlî'ye öncülük etmektedir. Gazzâlî, Tehâfüt'ünde zamanın öncesizliğini ileri süren filozofları eleştirirken bu fikirlerden geniş ölçüde yararlanmıştır.[21]

Cüveynî, gökküresinin (felek) hareketlerinin, gece ile gündüzün birbirini izlemesinin ânlarla izah edilmesinin âdet olduğunu söylemektedir.[22] Böylece o, nazarî bir incelemeye girişmekten çok, genel kanaati olduğu gibi benimsemeyi tercih etmektedir.

Zaman, gerçekliğini, nesneler ve olaylar arasındaki ilişkiden elde ettiğine göre, onun hâdis olduğu ortaya çıkar. Nitekim Cüveynî, ânların hâdislerin (sonradan olan şeylerin) bir çeşidi olduğunu belirtiyor.[23] Gazzâlî de, çoğu zaman olduğu gibi, Cüveynî'ye katılmaktadır. Onca zaman sonradan olmadır; başka deyişle yaratılmıştır; âlem yaratılmadan önce zamanın varlığından söz edilemez.[24]

IV. Â L E M İ N   H U D Û S U

Daha önce Cüveynî'nin âlemi, "Allah'tan başka her şey" şeklinde tanımladığına dikkati çekmiş, âlemin unsurları olarak da cevher ve arazları ayırdığını belirtmiştik. Cisim ise onca birleşik cevherler anlamına geliyordu. Cüveynî, bütün bunları ortaya koyarken önce cevher ve arazların tanımlarından, onların ispatından, aralarındaki farklardan ve ilişkiden hareket ederek bizi âlemin hudûsuna iletecek olan bir takım aksiyomlara ulaşmış, âdeta bir matematikçinin becerisi ile bu işi başarmıştır. Cüveynî'nin ortaya koyduğu bu esaslar şunlardır: 1. Arazlar sonra-

J. Campbell, Londra 1958, s. 111; el-Merzûkî, el-Ezmine.., c. I, s. 139; Curcânî, et-Ta'rîfât, neşr.: G. Flügel, Leipzig 1845, s. 119.

17. Cüveynî, el-İrşâd, s. 32.
18. Aynı eser, s. 33.
19. Aynı eser, s. 32.
20. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 218.
21. Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, ing. çev. S.A. Kamali, s. 38; Averroes, The Incoherence of the Incoherence, notlarla çev.: S. van den Bergh, c. I, Oxford 1954, ss. 41-42.
22. Cüveynî, el-İrşâd, s. 32.
23. Cüveynî, eş-Şâmil, s.620, satır 2-3.

dan olmadır (hâdistir), 2. Sonradan olan şeylerin öncesiz olması imkânsızdır, 3. Sonradan olan şeylerden yoksun olmayan şey hâdistir. Cüveynî burada, "sonradan olan şeylerden yoksun olmayan şey" derken cevherleri kastetmektedir. Bütün âlemin unsurlarını kapsayan bu üç ilke ortaya konunca, zarurî olarak âlemin hâdis olduğu ortaya çıkacaktır. Cüveynî'ye gelinceye kadar bu ilkeler böylesine açık ve sistemli bir şekilde ortaya konmamıştır.

1. Arazların Hudûsu ve Dayandığı Esaslar

Cüveynî, arazların varlığını ve cevherden farklı olduklarını ortaya koyunca, geriye arazların varlığının sonradan olup olmadığı sorusu kalmaktadır. Burada önce hâdisin ne anlama geldiği üzerinde durmak gerekir. Cüveynî, hâdis hakkında yapılan tanımları sayıyor. Buna göre, hâdis yok iken var olandır; sonradan olandır; öncesi bulunan mevcuttur; varlığının başlangıcı olandır. Cüveynî ayrıca hâdisin, "sonra olan" şeklinde tanımlandığını ve bu tanımın "varlığı bakımından ezelîden sonra olan" ibaresiyle genişletilerek, İbn er-Râvendî ve Proclus'un bulandırıcı düşüncelerine karşı bir önlem olarak ileri sürüldüğünü belirtiyor.[1] Öyle görünüyor ki, burada da İbn er-Râvendî ve Proclus'un insanları yanılgıya yönelten görüşü âlemin ezelî olmasıyla ilgilidir.[2] Cüveynî, Yahyâ en-Nahvî'nin (John Philoponus) Dehriyenin görüşlerini eleştirirken İbn er-Râvendî ve Proclus'un bu yanıltıcı sözlerini ortaya koyduğunu belirtiyor. İbn er-Râvendî, "hâdisin yokluktan sonra varolan" sözünü, bir şeyi bir başka şeye dayandırmak, yani varlığı yokluğa dayandırmak, şeklinde tahrif ederek, insanları yanılgıya düşürmeye çalışıyor.[3] Burada şüphesiz "yokluğun" da bir şey olması söz konusudur ki, bu bizi sonunda hâdislerin öncesi bulun-

24. Averroes, The Incoherence of the Incoherence, c. I, s. 38; Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, ing. çev.: S.A.Kamali, s. 36.

1. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 258-259.

2. İbn er-Râvendî için bk., el-Hayyât, el-İntisâr, ss. 11-12; Prof. Dr. İ. A. Çubukçu, Gazzâlî ve Şüphecilik, Ankara 1964, ss. 42-43; Proclus için bk., Elements of Theology, ing. çev.: E. R. Dodds, Oxford 1963, ss. 83vd., Prop. 91-92.

3. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 259.

madığı veya âlemin kıdemi sonucuna götürecektir. Ancak Cüveynî, müslümanların büyük çoğunluğunun (bu çoğunluğa kendisi de dahildir) yokluğu, dış âlemde sâbit bir varlığı olan şey olarak görmediklerini belirtiyor. Onlara göre, yokluk sırf olumsuzluktur; ona ispat sıfatlarından (olumlu sıfatlardan) biri yüklenemez. Bu, kısaca, şeyin varlığı yokluğa dayandırılamaz demektir. Buna göre, "yok iken var olan" (mâ kâne ba'de en lem yekun) demekle "hiçbir şey yok iken var olan" (mâ kâne ba'de lâ-şey' kâne) demek arasında hiçbir fark yoktur.(4) Cüveynî, bu görüşüyle, aynı zamanda Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Aristocu İslâm filozoflarının âlemin ezelî oluşu ile ilgili düşüncelerine de karşı çıkmaktadır.

Hâdisin çeşitli tanımları bu olduğuna ve Cüveynî'nin bu tanımlardan hiçbirine itirazı olmadığına göre, cevherlerin ve genel olarak âlemin hudûsuna temel hazırlayan arazların hudûsu, hangi ilkelere dayanmaktadır? Cüveynî bu ilkeleri 3 noktada topluyor: a) Kadîm'in (Öncesiz olanın) yokluğu imkânsızdır; b) Araz kendi nefsiyle kâ'im olamaz; c) Araz arazla kâ'im olamaz.(5)

Cüveynî'nin arazların hudûsunu (sonradan olduğunu) ispatlamak için bu üç ilkeden hareket edişi sebepsiz değildir. Onca bu üç ilke arazların sonradan olduğunu kesinlikle ortaya koyacağı gibi, Dehriyenin görüşlerinin reddinde de kesin sonuç almamızı sağlıyacaktır.

Cüveynî, arazların varlığını kabul eden Dehrîleri iki grupta toplamaktadır: 1. Arazların sonradan olduğunu kabul ettikleri halde, cevherlerin kıdemine (öncesizliğine) inananlar. Ancak, bunlara göre, hâdislerin sonu olmayıp, onlar daima kadîm cevherlerle kâ'imdir. 2. Cevherler başlangıçta arazlardan yoksun olduğu halde, daha sonra onların mahalli olmuştur.(6)

Cüveynî, arazların sonradan olduğunu genel olarak kanıtlarken, hareket ve sukûna dayanıyor: Cevher hareket edince, onun hareketinin sukûn halinden sonra ortaya çıktığı açıkça görülür. Sukûn hali ise hareketin ortaya çıkışıyla sona ermiştir. Bu sukûnun da sonradan olduğunu görterir;

4. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 259.
5. Aynı eser, s. 187; kar., el-İrşâd, s. 20.
6. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 186.

çünkü sukûn kadîm olsaydı, sonunun da bulunmaması, yani yokolmaması gerekirdi.(7)

Ancak burada hareket, sukûn, içtimâ ve iftirâkten ibâret olan kevnlerin (varlık tarzlarının) veya bunlardan bazılarının ezelde cevherle kâim olup olamıyacağı sorusu ortaya çıkmaktadır. Cüveynî bu soru üzerinde dururken, özellikle yukarıda sözünü ettiğimiz Dehrîleri ve Meşşâ'î filozofları eleştirmek amacını gütmektedir; çünkü onlarca cevherin öncesi olmadığı gibi, arazlardan yoksun da değildir.

Cüveynî'ye göre, kevnler ezelde cevherle kâ'im olsalardı, onların ya bütün hükümlerini ya da onlardan bir kısmını cevherde gerçekleştirmeleri gerekirdi. Onların bütün hükümlerinin cevherde gerçekleştirilmesi imkânsızdır; çünkü bir cevherin aynı anda bütün cihetlerle özelleşmesi düşünülemez.(8) Bazı kevnlerin ezelde cevherle kâ'im oldukları, bazılarının ise daha sonra ortaya çıktıkları da doğru değildir; çünkü sonradan vukubulan kevnlerin, cevherden önce bir arazın varlığı ve bu arazın bir başka cevherden bu cevhere intikâl ettiği düşünülemiyeceği için, hâdis olması ve hâdis olanların da daha önce cevherde varolan öteki kevnleri ortadan kaldırmaları gerekir. Açıklamak gerekirse, meselâ, cevherde daha önce sukûnun varlığını düşünecek olursak, onda hareketin var olmasıyla birlikte sukûn hali ortadan kalkar; çünkü iki zıddın içtimâ'ı (aynı anda birarada bulunması) düşünülemez. Böylece görülür ki, cevherde ezelde varlığını farzettiğimiz kevnler, yok olmaları dolayısıyla hâdistir. Eğer kadîm olsalardı, yoklukları imkânsız olurdu.(9)

Öte yandan bir aynı kevnin cevherdeki çeşitli değişmelere sebep olduğu düşünülecek olursa, bu durumda bir kevnin aynı anda birden fazla hükmünün bulunduğu sonucuna varırız ki, bu, onun kendi bünyesinde zıtları birarada bulundurduğu anlamına geleceğinden, imkânsızdır. Eğer bu kevnin, sözünü ettiğimiz çeşitli hükümleri aynı anda değil de, anların geçmesiyle birbiri ardından gerektirdiği ileri sürülürse, böyle bir şey, onlardan bazılarının bazı anlarda gerçekleştirilmesi bazılarında gerçek-

7. Cüveynî, el-İrşâd, s. 20; kar., el-Luma', ss. 123-125.
8. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 187.
9. Aynı eser, ss. 188-189. Bu delilin bir benzerini Bâkilânî'nin el-İnsâf'ında (s. 16) buluyoruz.

leştirilmesinden daha uygun olmadığı için, imkânsızdır.(10)

Böylece görülüyor ki, Cüveynî'ye göre, her kevn cevherin belli bir cihetle özelleşmesini gerektirir; cevhere o andaki gerçek somut varlığını kazandırır. Başka deyişle, kevn (varlık tarzı) cevherin belli bir gerçeklik ve somutluk kazanmasını sağlayan ilkedir. Herhangi bir kevn cevherde var olunca, hükmünü gerçekleştirmesi zorunludur. Eğer ezelde var olan kevnler, hükümlerini gerçekleştirmeyecek olsaydı, cevherlerin ne birarada ne ayrı ayrı ne hareketli ne de sukûn halinde bulunmaları gerekirdi ki, böyle bir şeyin yanlışlığı zarurî olarak bilinmektedir. Aynı şekilde ezelde hükümlerini gerektirmeyen kevnlerin gelecekte bunları gerektirmesi de mümkün değildir; çünkü zamanın anları arasında bir farklılık söz konusu olamaz.(11)

Arazların sonradan olduğu, ezelde varolmadıkları hususunu kanıtladıktan sonra Cüveynî, ileri sürülen bir başka ihtimal üzerinde duruyor. Bu ihtimal, kelâm tarihinde "kumûn nazariyesi" olarak bilinir ve Nazzâm'a atfedilir.(12) Hareket ve sukûnun cevherde varlığını bu nazariyeye göre ifâde edersek, ortaya şöyle bir şey çıkar: Cevher, sukûn halinde iken hareket onda gizlidir, daha sonra ise zuhûr etmiş, yani gerçekleşmiştir. Sukûnda da durum aynıdır.(13)

Cüveynî'ye göre, gizlilik (kumûn)'den sadece engellerce gizlenmek ve gizleyici cisimlerle örtünmek anlaşılır. Fakat böyle bir şey cevher-i ferd hakkında düşünülemez; çünkü onun, bir şeyin kendi içine girmesini mümkün kılacak bir zâhiri (dışı) ve bâtını (içi) yoktur.(14) Bilindiği gibi cevherin içi ve dışı olduğunu kabul etmek, Cüveynî'nin düşünce sisteminde cevherlerin bölünebileceği gibi bir tutarsızlığa götürecektir.

Cüveynî eleştirisinde sadece bununla yetinmemektedir; eleştirisini pekiştirmek ve kendince ona kesinlik kazandırmak için kumûn nazariyesine karşı başka kanıtlar da getirir. Onca eğer bu nazariye kabul edilecek olsaydı, ortaya iki zıddın bir ve aynı mahalde bulunduğu gibi bir sonuç çıkacaktı. Fakat nasıl bir şeyin aynı anda hem sukûn halinde hem de hare-

---

10. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 189.
11. Aynı eser, ss. 187-188.
12. M. Ebû Rîde, İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm, ss. 140vd..
13. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 190; el-İrşâd, s. 20.
14. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 190.

ket halinde olamıyacağını biliyorsak, aynı şekilde hareket ve sukûnun da aynı anda olamıyacağını biliriz. Cevherde bazan hareket, bazan da sukûn zuhûr ettiğine göre, onda iki varlık tarzı (kevn) mevcut demektir. Ancak bunlardan birinin gizli kalıp, ötekinin ortaya çıkması için iki ayrı ilkeye ihtiyaçları vardır. Bu iki ilkenin zuhûr ve kumûn olduğu farzedilirse, onların eserlerinin zuhûru anında **zuhûr** edip, gizlendiklerinde de gizlenmeleri gerekir ki, bu bizi teselsüle götürür. Öte yandan hareket, mahallinin hareket ettiğini gösterir; eğer hareketin, kendi hükmünü gerçekleştirmeksizin, varolması mümkün olsaydı, ondaki bu imkânı ezelî olarak kabul etmek gerekirdi. Böyle bir şey ise hareketi hareket olmaktan çıkaracaktır.(15)

Cüveynî'nin bu eleştirisi, sukûnun da bir çeşit hareket olduğunu ileri süren ve bu harekete itimâd hareketi adını veren Nazzâm, Cübbâ'î ve Ebû Hâşim gibi bazı Mu'tezilîleri ve bu nazariyeden mülhem olarak "meyl" nazariyesini kabul eden filozofları hedef edinmektedir.

Burada Cüveynî'nin karşılaştığı bir başka problem de arazların intikâl edip edemeyeceği hususudur. Meselâ, hareketin cevhere bir başkasından intikâl ettiği düşünülemez mi? Cüveynî böyle bir şeyin olamıyacağı görüşündedir. Çünkü arazlar cevherle kâ'im olurlar ve ondan ayrı düşünülemezler; başka deyişle, arazların, cevherler gibi, kendi zâtlarıyla kâ'im olmaları imkânsızdır. Her araz ait olduğu cevhere kendi özel niteliklerini verir. Bu nedenle araz ancak ait olduğu cevherle intikâl eder. Eğer araz da, cevher gibi, intikâl etseydi, onun intikâli bir başka intikâle muhtaç olurdu; bu ise arazın arazla kıyâmı anlamına gelecektir ki, imkânsızdır. Burada problem arazı cevhere benzetmekten doğmaktadır. Nasıl cevherin bir hayyizi varsa, arazın da bir mahalli vardır. Öyleyse cevherin belli bir yerde bulunup, daha sonra da bir başkasında bulunması, onun zatını hiçbir şekilde etkilemiyorsa, arazın da kendi mahallini terkedip, bir başka mahalle girmesi onun zatını etkilemez. Ancak bu takdirde arazın mahalli ile olan ilgisinin kendi mahiyetinden ve mahallinden ayrı, fazla bir şey olması gerekir ki, bu, arazın özelliklerine aykırı düşer ve arazın arazla bulunması sonucunu doğurur.(16) Eğer arazın bir in-

15. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 20-21; kar., eş-Şâmil, ss. 190-191.
16. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 191. Bu konuda Gazzâlî de öğretmeni ile aynı

tikâle muhtaç olmadan intikâl ettiği (yer değiştirdiği) ileri sürülecek olursa, aynı şeyi cevher hakkında da düşünmek mümkün olacaktır. Fakat cevherin intikâl bulunmadan intikâl etmesi, onun araza muhtaç olmadığı anlamına gelir ki, bu bizi sonunda arazların inkârına götürür.(17)

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Cüveynî özellikle arazların sonradan olduğunu ispat ederken 3 temel ilkeye dayanmıştır. Bunlar; a) hâdisten farklı olarak kadîm'in yokluğunun imkânsızlığı, b) Arazın arazla kâim olmasının imkânsızlığı ve c) arazın kendi nefsiyle kiyâmının imkânsızlığıdır. Aksi takdirde arazların hudûsu için ortaya koyduğu delillerin hiç bir değeri kalmayacaktır.

a) Kadîm'in Yokluğu İmkânsızdır:

Daha önce hâdisin, öncesi olan varlık şeklinde tanımını görmüştük. Kadîm'e gelince, o, "öncesi olmayan mevcuttur" veya "önce olan varlıktır". Cüveynî ve genel olarak Eş'arîler kadîmin bu anlamını, çoğu konularda olduğu gibi, dilcilerin esaslarına ve Kur'ân'da geçen âyetlere dayandırırlar. Dilciler "eski bir evden" söz ederken "kadîm" sözcüğünü kullanırlar. Nitekim "Ay için de sonunda kuru bir hurma dalına döneceği konaklar tayin etmişizdir" (Kur'ân, Yâ-Sin, XXXVI, 39) âyetinde de "kadîm" sözcüğü eskilik ifâde eden "kuru" anlamında kullanılmıştır.(18) Bu durumda kadîm sözcüğü, üzerinden uzun bir zaman geçmiş olan hâdis varlıklar için kullanılmıştır. Bu, kadîmin mecâzî anlamıdır. Nitekim bâkî sözcüğü de aynı mecâzı anlamda hâdis varlıklar için kullanılabilir. Cüveynî'nin cevherin bâkî olduğunu söylemesi bu anlamdadır. Kadîmin mutlak anlamı ise, yukarıda belirttiğimiz gibi, "önce olan varlık" ya da "öncesi olan varlık" olmasıdır.(19) Burada "önce olan varlık" tan bütün hâdislerden önce

düşüncededir. Bk., Gazzâlî, el-İktisâd.., ss. 29-30; tür. çev. ss. 25-26.

17. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 191-192; el-İrşâd, s. 22.

18. Kadîmin her şeyden önce "eski" anlamına geldiğini İbn Sînâ da zikrediyor. Bk., eş-Şifâ', c. I, s. 81.

19. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 252-253; el-İrşâd, s. 32; kar., Bâkilânî, et-Temhîd, s. 41; el-İnsâf, ss. 14-15. Bâkilânî, Temhîd'de (ss. 46, 150) kadîmin önceliğinin sınırı olmayan bir öncelik olduğunu söylüyor ve bu hususu şöyle ispat ediyor: Kadîm'in önceliği, belli bir süre öncelik olsaydı, âlem var olmadan önce bir ya da yüz bin yıl geçtiği söylenebilirdi ki, bu takdirde, onun bu belli süreden önce yok olduğu sonucu

olan ve kendisinin öncesi olmayan varlık anlaşılmalıdır.

Kadîm, hâdis varlıklardan önce olduğu gibi, yokluğu da imkânsızdır. Cüveynî, akıl sahipleri arasında kadîmin yokluğunu mümkün gören hiç kimsenin bulunmadığını söylüyor. Cüveynî, kadîmin yokluğunun imkânsızlığı hakkında hâdis varlıkların niteliklerinin kadîm varlıkta bulunamıyacağı esasına dayanır.

Eğer kadîm yok olsaydı, onun iâdesinin (yeniden yaratılmasının) mümkün olduğunu kabul etmek gerekirdi; çünkü varlığı gerçekleşen ve yokluğu mümkün olan şeyin yeniden yaratılması da mümkündür. Böylece onun yeniden yaratılması mümkün olunca, kadîm değil hâdis demektir. Bu durumda kadîmin hâdis olduğu iddia edilmiş olur ki, çelişiktir.(20)

Gerek kadîme gerekse ezelî ve varlığı sürekli olana kudret taallûk etmez; çünkü varlığının başlangıcı olmayan bir mevcudun yokluğu farzedilirse, ya onun yokluğunun belli anlarda zorunlu ya da varlığının sürekli olabileceğini kabul ettiğimiz halde, mümkün olduğunu düşünmek gerekir. O belli anlarda yokluğunu ileri sürmek imkânsızdır; çünkü böyle bir şey onun varlığının sürekli oluşunun bu anlarda mümkün değil, imkânsız olduğu sonucuna bizi götürür. Öte yandan onun yokluğunun belli bir anda mümkün olduğunu söylemek te imkânsızdır; çünkü mümkün yokluk, gerçekleşmesi için bir sebebe muhtaçtır; fakat yokluk sırf olumsuzluk anlamına geldiği için ona tayin edici bir fâ'ilin taallûku imkânsızdır. Ezelî ve kadîm olanın yokluğunu bir zıddın zuhûruna atfetmek de aynı derecede mümkün değildir; çünkü zuhûr eden şeyin kadîmin zıddı olması, kadîmin, zıddının zuhûrunu imkânsız kılmasından daha uygun değildir.(21)

Kadîmin sürekliliği de öncesiz olduğu için, sürekliliğin sona ermesiyle onun yokluğu düşünülemez. Kadîmin yok olmasının imkânsızlığı kadar sürekliliğin, kadîm olduğu için, yok olması da imkânsızdır.(22)

Öte yandan kadîm, varlığı için, bir şarta bağlı olmadığından, onun yokluğunu şartın yokluğuna başlamak da imkânsızdır. Eğer böyle bir şart

---

çıkardı; kadîm olan Allah bundan yücedir.

20. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 194.

21. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 21-22; kar., eş-Şâmil, ss. 194-195. Gazzâlî de İhyâ'da aynı şeyleri söylüyor: "Zuhûr eden şeyin kadîmin zıddı olması ve onu yoketmesi değil, kadîmin, onun zuhûrunu engellemesi daha uygun düşer. Bk., İhyâ' Ulûm ed-Dîn, c. I, Kahire 1352, s. 94.

olsaydı, bu şartın ya kadîm ya da hâdis olması gerekirdi. Kadîm olduğu kabul edilirse, onun yokluğu da yine aynı şekilde bir sebebe muhtaç olur ve bu sonsuzca gider. Hâdis olduğu iddia edilirse, böyle bir şey, hâdis kadîmden sonra geldiği için, imkânsızdır; çünkü şart daima şartlıdan önce gelir.[23]

Böylece kadîmin bir sebebi olmadığı ve yokluğunun imkânsız olduğu ortaya çıkınca, onun varlığının zorunlu olduğunu (vucûb el-vucûd) kabul etmek gerekir.[24]

b) Araz Kendi Nefsiyle Kâ'im Olamaz:

Nefsiyle ya da zatıyla kâ'im olmak, cevherin özelliklerinden biridir. Cevher bu özelliğiyle arazdan ayrılır. O halde arazın kendi zatıyla kâ'im olmaması gerekir. Ancak bizim böyle bir sonuca ulaşmamız için bu hususun kanıtlanması zorunludur.

Cüveynî, arazın kendi zatıyla varolmadığını ispat için önce ilim arazını örnek olarak alıyor. Onca eğer ilim zatıyla varolsaydı, ya kendisini bilmemesi ya da bilmesi gerekirdi. Eğer ilmin, kendisini bilmediği söylenirse, onun bir başka şeye dönüştüğünü kabul etmek gerekir. Kendisini bildiği ileri sürülürse, bilen şeyle bilgi arasındaki fark ortadan kalkar.[25] Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi, Cüveynî'ye göre, bilenle bilgi arasında bir fark bulunmaktadır ve arazların varlığı da bu farka dayanmaktadır. Bu itibarla, eğer araz nefsiyle varolsaydı, arazı kabul ederdi; çünkü cevherin ma'nâları kabul etmesinin nedeni nefsiyle kâ'im olmasıdır. Ancak arazın, nefsiyle kâ'im olması dolayısıyla, arazı kabul etmesi, daha sonra göreceğimiz arazın arazla kâ'im olduğu sonucuna götürecektir ki, böyle bir şey imkânsızdır.[26]

Araz ancak nefsiyle kâ'im olanla bulunduğuna göre, onun yine nefsiyle kâ'im olan kadîm varlıkla bulunması mümkün değil midir? Cüveynî'ye göre, açıkça söylemese de, böyle bir şey, hâdisler birer ma'nâ oldukları için değil, kendilerinde hudûs niteliği bulunduğu için kadîmle bulunamaz-

---

22. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 196.
23. Aynı eser, s. 196; kar., el-İrşâd, s. 22.
24. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 197.
25. Aynı eser, ss. 203, 199-200.
26. Aynı eser, s. 203.

lar.[27] Çünkü hâdis şeylerin kadîmde varlığı kadîmin hâdis olmasını gerektirecektir. Öte yandan kadîm bir sıfatın cevherle bulunması, bir ma'nâ olması dolayısıyla değil, cevherin hâdis olmasından ve kadîm sıfatın ona önceliğinden dolayı, imkânsızdır.[28]

c) Arazın Arazla Kâ'im Olması İmkânsızdır:

Arazın arazla kâ'im olmasının imkânsızlığı genellikle İslâm kelâmında kabul edilmiş ve sistemlerinin önemli bir esasını teşkil etmiştir. Özellikle arazların hudûsu ve kendi zâtlarıyla kâ'im olmalarının imkânsızlığı bu esasa dayanılarak açıklanmıştır. Cüveynî de bu yolu izlemektedir. Onca cevherin hudûsu,arazların hudûsuna dayanır; başka deyişle cevherler, varlıkları geçici ve süreksiz olan arazlar kendilerinde bulunduğu, onlardan yoksun olmadıkları için, hâdistir. Zatıyla varolan arazı ispat etmek ise, arazın da cevher anlamına geldiğini söylemek olacağından, hem araz olmaktan çıkacak hem de cevherlerin hudûsu delilsiz kalacaktır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Cüveynî'ye göre, araz, arazı olduğu şeyden farklıdır. Bu durumda arazın arazla kâ'im olduğunu söylemek, arazı, arazı olduğu şeyle aynı saymak demektir. Daha açık bir deyişle, meselâ, ilmin ilimle kâ'im olduğunun ileri sürülmesinin, ilmin âlimle aynı olduğunu söylemekten başka bir anlamı yoktur. Böylece ilmin ilimle kıyâmı kabul edildiği takdirde, cehlin de onunla kâ'im olması mümkün olacaktır. Böyle bir şey ise, her şeyden önce, iki zıddın birarada bulunması demektir ve imkânsızdır. Öte yandan ilim veya bilgisizlik (cehl) ilimle kâ'im olduğuna göre, bu ilim bir başka ilim ya da cehlden yoksun olamıyacaktır. Böyle bir şey bizi sonsuz hâdislerin ispatına götürür.[29]

Arazların hayyizi (yeri) yoktur; onlar bir hayyiz işgal etmezler. Onların sadece mahalli vardır. Mahal ise arazların hulûl ettiği yer demektir. O halde arazlar cevherlere hulûl ederler. Bu husus kelâmcıların ve bu arada Cüveynî'nin arazların cevherlerde bulunması ile ilgili olarak "halle" fiilini ve "mahall" sözcüğünü kullanmalarından açıkça anla-

27. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 203-204.
28. Aynı eser, s. 204.
29. Aynı eser, s. 198.

şılmaktadır.

Genel olarak arazlardan kevnleri (varlık tarzlarını) ele alacak olursak, Cüveynî'ye göre, kevn, kevne sahip olan bir şeyin belli bir yere ve belli bir cihete tahsisini gerektiren şeydir. Cihetle özelleşmek ancak hayyiz, yani yer işgal eden bir mevcut hakkında gerçekleşir. Yer kaplamayan ve hayyiz işgal eden bir cirmi (büyüklüğü) olmayan bir mevcudun şu ya da bu cihetle özelleşmesi düşünülemez. Arazın cihetle özelleşmesi düşünülemiyeceğine göre, kevnin onda varlığı da düşünülemez. Kevnin bir özelleşmeyi gerektirmeden arazla kıyâmı ise kevnin mahiyetini değiştireceğinden imkânsızdır.[30]

Cüveynî, Bâkilânî'den naklettiği bu metni daha da geliştirerek şunları söylemektedir: Kevnler hareket, sukûn, içtimâ (birarada bulunma) ve iftirâk (ayrılma)'dan ibârettir. Cisimlerde gerçekleştiğini açıkça gördüğümüz hareket bir mekânın işgalı ötekinin ise boşaltılması demektir. İçtimâ ise iki zatın yanyana gelerek temas etmesidir. Ancak bu iki zatın büyüklüğünün bulunması gereklidir; çünkü büyüklüğü olmayan iki şey temas etmeyip, tedâhül eder. Yanyana bulunan iki şeye (el-mütecâvirân) gelince, aralarında bir başka hayyiz (yer) bulunmayan iki hayyizi işgal eden şey demektir ve böyle bir şey hayyizi olmayan bir şeyde görülmez. Böylece kevnlerin arazlarla varlığının imkânsızlığı ortaya çıkar.[31]

Ancak burada bir sorun kalmaktadır. Acaba cevherle kâ'im olan bir arazla yine aynı cevherde bulunan bir başka araz kâ'im olamaz mı?

Cüveynî, şeyhi Eş'arî'den naklettiğini sandığımız delilinde bu soruya cevap vermeye çalışıyor. Onca arazın cevherle kıyâmının, cevherin varlığıyla varolmasından başka bir anlamı yoktur. İkinci araz birinci arazın varlığı ile varolunca, şüphesiz cevherin varlığı ile varolmuş olur; çünkü onlardan biri cevherle diğeri de onunla varolmuştur. Onlardan her birinin cevherle varolması bakımından aralarında hiçbir fark yoktur. Eğer araz cevherle kâ'im olduğu halde, arazla da kâ'im olursa, bir arazın iki mevcutla birden kâ'im olduğu sonucu çıkar ki, böyle bir

30. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 198.
31. Aynı eser, s. 198.

şey bizi bu arazın bir üçüncü, bir dördüncü ve nihâyet âlemdeki bütün cevherlerle kıyâmının imkânına iletir.[32]

2. Hâdis Olan Şeylerin Başlangıcı Olmaması İmkânsızdır

Daha önce de gördüğümüz gibi, hâdis şeylerin başlangıcı olmadığı görüşünü Cüveynî, mülhide adını verdiği Dehriyeden bazılarına mâl ediyor. Onlar bu esasa dayanarak, âlemin her zaman olduğu şekliyle mevcut bulunduğunu ileri sürmüşlerdir.[33]

Cüveynî'nin Dehriyeye karşı ileri sürdüğü deliller, hâdisin tanımına dayanır. Onca hâdis, başlangıcı olandır; dolayısıyla onu sonsuzca geriye doğru götürmek imkânsızdır. Biz başlangıcı olan hâdisleri ne kadar geriye götürürsek götürelim yine ona bir başlangıç düşünebiliriz; halbuki sonsuz için bir başlangıç ya da son düşünemeyiz, başka deyişle sonsuzu belirleyemeyiz.

Cüveynî, bu konudaki delillerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koyarken, dâima bu hususu hatırda tutarak hareket ettiği anlaşılıyor. O, önce şeyhine atfettiği bir delille işe girişiyor ve giderek bu delili genişletiyor. Cüveynî'nin "şeyhimiz" (şeyhunâ) sözcüğünden Eş'arî'yi kastettiği anlaşılıyor. Nitekim biraz sonra nakledeceğimiz delilin esasını Eş'arî'nin Risâle fî İstihsân el-Havz'ında buluyoruz. Eş'arî burada hâdislerin bir başlangıcı olduğunu ileri sürerek, hareketten önce gelmeyen bir hareket, günden önce gelmeyen bir gün olmadığını söyleyen Dehrîleri tenkide girişiyor. Ancak onun delilleri felsefî olmaktan çok naklîdir, yani Kur'ân ve Sünnet'e dayanmaktadır.[34] Bu delil, öyle görünüyor ki, daha sonra Bâkilânî tarafından ele alınarak, ona felsefî bir içerik kazandırılmıştır. Bâkilânî'ye göre, hâdis olan bir şeyin varlığı, sonu olmayan hâdislerin varlığı ile şartlanmışsa, bu şeyin varolması imkânsızdır; çünkü sonsuzun gerçekleşmesi imkânsızdır.[35]

Cüveynî'nin Eş'arî'den naklettiğini söylediği delile göre, sonu olmayan bir şeyi sayı ile sınırlayamayız ve onun miktarını tespit edemeyiz.

---

32. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 199.
33. Cüveynî, el-İrşâd, s. 25. 34. R. J. McCarthy, The Theology of al-Ash'arî, Beyrut 1953, ar. s. 91-92; ing. s. 125-126.

Şeylerin birbirini takip ederek sonsuza varması aklın kesin bilgisine göre (bi-zarûret el-akl) imkânsızdır. Nihâyetin yokluğu ile sonluluğu birleştirmek inkârı mümkün olmayan bir çelişkidir.(36)

Görüldüğü gibi Cüveynî, bu delilin esasını Eş'arî'den aldığı ve onu Bâkilânî'de felsefîleştirilmiş bir halde bulduğu halde, daha da derinleştirerek kendisinden sonra gelen kelâmcılardan Gazzâlî ve kelâmcı filozoflardan Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin filozofları tenkitlerinde rahatça kullanabilecekleri bir hale getirmiştir.

Nitekim Ebû'l-Berekât'a göre de sonsuzu belirlemek, ondan sonlu bir parçayı çıkarmak veya ona sonlu bir parça ilâve etmek imkânsızdır; eğer sonlu parçaların birbirine ilâvesiyle sonsuzun elde edilebileceği düşünülürse, ancak sonsuzca sonlu (fe-huva mütenâhin lâ-yetenâhî) bir şey elde edilebilir.(37)

Gazzâlî'nin bu konudaki delilleri ile Cüveynî'ninkiler arasındaki benzerlik daha da ilginçtir. Gazzâlî, Tehâfüt'ünde "âlemin kıdemine inananların" görüşlerini eleştirirken çoğu yerde Cüveynî'nin delillerini aynen kullanmaktadır. Özellikle aşağıda vereceğimiz şu iki delil Tehâfüt'de hemen hemen olduğu gibi Cüveynî'den iktibas edilmiştir.

Cüveynî ve Gazzâlî'de söz konusu edilen eleştiri semâvî kürelerin hareketlerinin sonsuz olduğu görüşüne karşı yöneltilmiştir ve ikinci delil buna bağlı olarak devam etmektedir.

Gazzâlî, Tehâfüt'de genel olarak filozofların görüşlerinin eleştirisini amaçlamaktadır. Filozoflara, Munkız'da ayırdettiği Tabiatçılar, Dehrîler ve İlâhiyatçılar dahildir. Yunan filozoflarından Aristo ve İslâmda onu izleyen Fârâbî ve İbn Sînâ İlâhiyatçılar arasındadır.(38) Cüveynî ise açık bir gruplamaya gitmez. O, filozoflarla dehrîleri birbirinden ayırmaktadır. Dehrîler de onca iki gruptur: Birinciler Allah'ın varlığını inkâr ederek, âlemin bugün de ezelden beri olduğu gibi durduğunu, gök küresinin dâirevî hareketlerinin öncesi bulunmadığını, onun hareketleri-

35. Bâkilânî, et-Temhîd, s, 46, 51, 53; el-İnsâf, s. 16.
36. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 215.
37. Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, K. el-Mu'teber, c. II, ss. 85-86.
38. Gazzâlî, el-Mukız.., ss. 87-89; M. Watt, The Faith and Practice of al-Ghazâlî, ss. 31-32.

nin bu âleme etkileri olduğunu ileri sürerler. İkinciler ise, âlemi yöneten bir yaratıcısının bulunduğunu kabul etmekle birincilerden ayrılırlar. Cüveynî bunlar arasında Yeni-Eflâtuncu Proclus'u sayıyor. Filozoflara gelince, Cüveynî onları da bir kaç grupta topluyor: Onlar genellikle öncesi olmayan hâdisleri reddederek, heyûlâ ve unsurun varlığını kabul ederler. Bunlardan bazıları heyûlâyı bölünmeyen, fakat arazlardan yoksun olan; arazları kabul edince bölünen, terkip ve teşekküle tâbi olan bir mevcut olarak görmüşler; bazıları da heyûlânın âlemin cevherleri olduğu, ezelden beri çok sayıda bölünmelere uğradığını, ancak basit olduğunu ileri sürerler ve basit olmaktan arazlardan yoksun olmayı anlarlar. Cüveynî, Dehrîler ve Filozoflardan başka, "Ashâb el-Heyûlâ" ve Tabiatçılardan söz etmektedir. Görüldüğü gibi, Cüveynî sınıflandırmalarında Gazzâlî kadar açık değildir. Bu biraz da Cüveynî'nin yaşadığı çağda çok çeşitli fikirlerin yaygın olmasındandır. Gazzâlî'nin kesin hatlarıyla yapmağa çalıştığı ayırım ise onun ayrıntılardan çok temel düşüncelere önem vermesinin ve sınıflandırmaya yatkın bir kafaya sahip olmasının ürünüdür.

Daha önce sözünü ettiğimiz delillere gelince, Cüveynî önce Mülhide veya Dehriyenin görüşünü naklediyor. Onlara göre, gök küresinin her devrinden önce bir başka devir bulunmaktadır; başka deyişle şu anda içinde bulunduğumuz devirden önce sonsuz devirler geçmiştir.[40] Bu, Gazzâlî'nin "İlâhiyyûn" adını verdiği Aristocu filozofların görüşlerini de aksettirmektedir. Ancak onlar hareketin sürekli olduğu ve devrî (hareke müstedîra) hareketin bir başlangıcı olmadığı noktasından hareket ederek gök küresinin hareketini ezelî olarak kabul ederler.

Cüveynî, her devir geçip gittiğine göre, sona ermiş demektir, diyor ve şu soruyu soruyor: Sonsuz olan bir şey nasıl birer birer sona erebilir.[41]

---

39. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 226-227, 229, 237-238; el-İrşâd, ss. 23, 25, 29, 234-235; el-Akîdet en-Nizâmiyye, s. 12.
40. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 215; el-İrşâd, s. 25; el-Luma', s. 127; kar., Gazzâlî, el-İktisâd, ss. 27-28; İtikadda Orta Yol, ss. 24-25; Tehâfüt el-Felâsife, ss. 20vd.; İhyâ.., s. 94.
41. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 215; el-İrşâd, ss. 25-26; el-Luma', s. 127; kar., Gazzâlî, el-İktisâd.., s. 32; Tehâfüt.., s. 21vd.; İhyâ., s.94.

Yine Dehrîlerin prensiplerine göre, her hâdisin şartı, kendisinden önce sonsuz sayıda birimlerin geçmiş olmasıdır. Bu bizi şu sonuca iletir: Sonu olmayan şey geçip gittikten sonra bir şey hâdis olabilir. Cüveynî İrşâd'da buna Dehrîler adına şu misâli veriyor: Her çocuğa bir baba, her ekine bir tohum ve her yumurtaya bir tavuk tekaddüm eder.[42]

Cüveynî'ye göre, sonsuz sayıda hâdislerin varlığını farzetmek, bütün hâdisleri nefyetmek demektir; çünkü âlemde sonsuz hâdisler mevcut olsaydı, bu hâdislerden her biri bir muhâlle şartlanmış olurdu ki, bu, kendisinden önce sonu gelmeyen şeyin geçmesidir. Varlığı imkânsız bir şeye bağlı olan her şey imkânsızdır.[43]

Öte yandan önceliğin ya bir tek varlıktan ya da bir çok varlıklardan kaldırılmış olması gerekir. Eğer Dehrîler, önceliğin bir tek varlıktan kaldırıldığını ileri sürerlerse, onun ezelde varlığını kabul edip, önceliği ondan kaldırmış olurlar. Böylece onlar öncesi olmayan bir kadîmi ve öncesi olan sonlu hâdisleri kabul etmiş olurlar. Kendisinden önceliğin kaldırıldığı şey, hâdislerden olmayıp, bizzat kıdemle nitelenir. Hâdis olan şeyler için ise başlangıç zorunludur. Eğer onlar önceliğin bir çok varlıklardan kaldırıldığını söylerlerse, bunun yanlışlığı açıktır. Her hâdisin bir başlangıcı vardır; öncelik ancak ezelî bir zatdan kaldırılabilir; ezelî bir hâdisin varlığı çelişiktir. Hâdislerin hakikatı, onların başlangıçlarının bulunmasıdır. Biz birimler eklemekle onların hakikatlarını, yani öncelerinin bulunduğu gerçeğini değiştiremeyiz. Nitekim cevherin hakikatı yer kaplamak olunca, bu, bütün cevherler yer kaplarlar demekti[illegible] olursa olsun cevherin bu hakikatı değişmez.[44]

Görü[illegible] gibi, Cüveynî'ye göre, sonu olan her şeyin bir öncesi olması gerek[illegible]; çünkü son bir sınıra işaret eder, sonsuzun ise böyle bir sınırı olması imkânsızdır. Ancak bir kimse itiraz edip diyebilir ki, cennetteki kimselerin mekânı sonsuz ve ebedîdir; böylece sonu olmayan hâdislerin varlığı kabul edildiğine göre, onların bir başlangıcı olmadığı ne-

Aslında bu delilin esası, daha önce de dikkati çektiğimiz gibi Nazzâm'da bulunmaktadır. Bk., el-Hayyât, el-İntisâr.., ss. 33-34.
42. Cüveynî, eş-Şâmil, ss.215-216; el-İrşâd, s.25; kar., el-Luma', s.127.
43. Cüveynî, eş-Şâmil, s.216; el-İrşâd, s.26; kar., Gazzâlî, İhyâ.., s.95.
44. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 216.

den kabul edilmesin?

Cüveynî bu soruya hâdisin tanımı ile karşılık verir. Hâdis başlangıcı olan demektir. Eğer biz hâdisten önceliği kaldırırsak, onun hakikatı da ortadan kalkmış olur ve hâdis olmaktan çıkar. Hal böyle olunca, hâdislerin sonu olmadığını söylemek hiçbir çelişki doğurmaz; başka deyişle hâdis sonu olan değil, başlangıcı olandır. Bizim reddettiğimiz husus, birbirini izleyen birimlerle sonsuzun varlığa girmesidir. Nitekim Allah'ın kudreti dahilinde olan sayıca sonlu ve süre bakımından sınırsız olan şeylerin varlığa girmesi her bakımdan imkânsızdır. O halde gelecekte hâdislerin sonsuzca devamında hiçbir engel yoktur. Cüveynî ortaya çıkan bu iki durumu açıklamak için bir de örnek veriyor: Eğer bir kimse, "sana daha önce bir dinar (altın) vermeden bir dirhem, bir dirhem vermeden de bir dinar vermem" derse, bu şartın gerçekleşmesi imkânsızdır; çünkü bir dirhem vermek bir dinar vermeye ve bir dinar vermek de bir dirhem vermeye bağlanmıştır ki, bu, sonsuzca geriye doğru böylece devam edecek ve hiçbir zaman gerçekleşmeyecektir. Fakat bir kimse, "sana bir dinar verirsem peşinden mutlaka bir dirhem, bir dirhem verirsem peşinden mutlaka bir dinar veririm" derse, bu şartın gerçekleşmesi imkân dahilindedir; çünkü burada geleceğe ait bir vaadde bulunulmuştur.(45)

Gazzâlî de Tehâfüt'de Cüveynî'nin bu delilinden geniş ölçüde faydalanmaktadır. Cüveynî gibi, o da geçmişte sonsuz serileri imkânsız gördüğü halde, gelecekte böyle bir şeyin pekala mümkün olduğunu ileri sürüyor ve gelecekte sonsuz sayıda ruhların bulunabileceği görüşünü bu esasa bağlıyor.(46)

Böylece Cüveynî, geriye doğru giden sonsuz serilerin imkânsızlığını iddia ettiği halde, gelecekte böyle bir şeyi mümkün görmektedir. Ancak bu, sonsuzun mahiyetine aykırıdır. Mutlak anlamda sonsuz için ne bir başlangıç ne de bir son düşünülebilir. Ancak gelecekte hâdislerin belirsiz sayıda seriler halinde sonsuzca devam edeceği söylenebilir. Böyle bir şey hiç değilse tasavvurda mümkündür. Cüveynî'nin gerçekte söylemek istediği gelecekte sonsuzun gerçekleşmesi değil, belirsiz sayıda serilerin

45. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 219-220; el-İrşâd, ss. 26-27.
46. Gazzâlî, Tehâfüt.., ss. 90vd..

gerçekleşmesidir; çünkü onca sonlu olan şey, kendisine birin eklenmesiyle sonsuz olmaz.(47)

3. Cevherlerin Öncesi Vardır

Arazların sonradan olduğu, sonradan olan şeylerin ise bir öncesinin bulunduğu böylece ortaya çıkınca, geriye sonradan oldukları ispat edilen arazlardan yoksun olmayan cevherlerin de sonradan olduklarının ispatı kalmaktadır. Cüveynî burada şu esasa dayanmaktadır: Öncesi olan şeylerden yoksun olmayan şeyin de öncesi vardır.(48) Cevherlerin hâdis olduğunu buna göre, şöyle bir tasım içinde gösterebiliriz:

Öncesi olan şeylerden yoksun olmayan her şey hâdistir.

Cevher öncesi olan şeylerden yoksun değildir.

O halde cevher hâdistir.

Cüveynî'den önce Bâkilânî de aynı esaslardan hareket etmiştir; fakat o, Cüveynî kadar derin ve geniş bilgi sahibi değildir. Bâkilânî'nin elimizde bulunan iki eseri, Temhîd ve İnsâf, Cüveynî'nin eserleri ile karşılaştırılırsa, bu husus açıkça görülür. Öğrencisi Gazzâlî ise bu ve diğer konularda Cüveynî'ye çok şey borçludur.(49)

Cüveynî, cevherlerin öncesi olduğunu ispatlarken, 3 ihtimal olabileceğini düşünüyor. Bunlar: a) Cevherler ya hâdislerden öncedir, ya b) cevherler ne önce ne de sonra olmayıp, hâdislerle birliktedir ya da c) hâdislerden sonradır. Eğer cevherler hâdislerden önce olsaydı, onların zarurî olarak hâdislerden yoksun olması gerekirdi. Böyle bir şey Cüveynî'ye göre, daha önce de geçtiği gibi, imkânsızdır. Eğer cevherlerin hâdislerden sonra olduğu farzedilirse, bu bizi yanlış bir ilke olan "arazların kendi başlarına kâ'im oldukları" sonucuna iletir. Böylece geriye sadece ikinci ihtimal kalıyor ki, o da cevherlerin hâdislerden ne önce de sonra olmayıp, onlarla birlikte, başka deyişle zamandaş olduğu[illegible]. Buna göre, cevherler hâdislerden önce mevcut olamazlar; onun h[illegible]erden önce var-

47. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 218.
48. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 220; el-İrşâd, ss. 17-18; el-Luma', s. 121.
49. Gazzâlî, el-İktisâd.., ss. 25vdd.; İhyâ'.., ss. 93vdd..

lığı yoktur. Onların hâdislerden önce var olmayıp, onlarla birlikte gerçekleşmesi, yok iken sonradan var oldukları anlamına gelir ki, bizim hudûstan kastettiğimiz de budur.(50)

Cüveynî'nin burada anlatmak istediği, cevherlerin ilk yaratıldıkları andaki durumudur. Ancak cevhere tahsis edilen bu an belirlenemez. Bu an belirli olmadığına göre, genel olarak cevherlerin hâdis olduklarına delil getirmek nasıl mümkün olacaktır?

Cüveynî'ye göre, bir şeyi bilmemiz, onun vaktini belli olması demek değildir. Biz bir binânın yapılma ve bir yazının yazılma zamanını bilmesek de, yazının yazana, binânın yapıcıya ihtiyacı olduğunu biliriz. Aynı şekilde hudûs da, vakti belirlenememekle birlikte, genel olarak bilinir. Meselâ, biz, arazların ne zaman hâdis olduklarını bilmesek de, onların genel olarak hâdis olduklarını biliriz. Bu husus arazlar hakkında doğru olunca, arazlarla ilgili olan ve onlardan önce gelmeyen şeyler hakkında da doğrudur. Öyleyse, bir şeyin hudûs anı ne olursa olsun, onun hâdis olduğu açıktır.(51)

Bununla birlikte, "hâdis olan şeylerden yoksun olmayan bir şey hâdis olduğuna göre, arazlardan yoksun olmayan şeyin araz; renklerden yoksun olmayan şeyin renk; son bulan şeylerden yoksun olmayan şeyin son bulan, bâkî olan şeylerden yoksun olmayan şeyin de aynı şekilde bâkî olması gerekir" şeklinde bir itiraz yapılabilir.

Cüveynî'ye göre, bu itiraz safsatacıların mugâlat[illegible]arı olmaktan öteye geçemez; çünkü bu itirazı yapanlar gözlemle ve d[illegible]rla elde edilen verileri inkâr ederler. Sonradan olan herhangi bir ş[illegible]len önce varlığı bulunmayan, ona önceliği olmayan ve nihâyet hâdis olan şeye bağlı olan bir şeyin yok iken varolduğu kesinlikle bilinir. Sonradan olan şeylerden önce olmayan şey, böylece onlarla hudûsun hakikatında birleşir; çünkü o, hâdislerden önce gelmediği gibi, onlardan sonra da değildir; dolayısıyla o yok iken var olur. Hâdisin hususiyeti mutlak anlamda önce gelmemektir.(52) Böylece Cüveynî'ye göre, cinsde ortak olmakla bir nitelikte bir-

---

50. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 221. Bâkilânî ve Gazzâlî, cismin hâdislerden önce olamıyacağına, onun kevnlerden yoksun olamıyacağı ilkesine dayanarak delil getiriyorlar. Cüveynî bu hususu daha önce ispatladığı için burada tekrarına gerek duymuyor ve konuyu bir başka açıdan ele alıyor.

leşmek arasında büyük fark vardır. Nitekim Cüveynî, bu hususa dikkati çekerken diyor ki: "Biz, cevher arazdan yoksun değildir, derken burada cevherle araz arasında hakikatları bakımından bir benzerlik bulunduğunu ileri sürmüyoruz".(53) Onların, daha önce de gördüğümüz gibi, farklı hakikatları vardır. Cevher zatıyla kâ'im olduğu ve bir hayyizi bulunduğu halde, araz cevherle kâ'imdir ve hayyizi yoktur; onun mahalli cevherdir. Bu bakımdan onlar arasında hiçbir benzerlik yoktur. Onların hudûsun hakikatında ortak olmaları, kendi hakikatlarının da ortak olmasını gerektirmez. Aynı şekilde cevherin, sürekliliği olmayan arazlardan yoksun olmaması, onun da araz gibi süreksiz olmasını gerektirmez; çünkü bu noktada ikisi arasında bir ortaklık yoktur.(54) Cevher sürekli olmakla, zâtıylâ kâ'im olduğu halde, varlığı arazların varlığına bağlıdır. Ortaklık bu ilişkide ortaya çıkmaktadır ki, bu ilişkinin en büyük özelliği hudûs yani sonradan olmadır.

V. S E B E P L İ L İ K

Eş'arîler ve daha önce Mu'tezilîler bir atom (cevher-i ferd) ve araz metafiziğini kabul ederek, diğer bütün görüşlerini ve bu arada sebeplilik hakkındaki menfî tutumlarını bu doktrine dayandırmışlardır.

Bâkilânî'nin delili kısaca şöyledir: Cisimler hâdislerden önce değildir. Hâdis olandan önce olmayan da yine onun gibi hâdistir; çünkü hâdisin hâdisle birlikte ya da ondan sonra mevcut olması gerekir ki, bu zamandaşlık ve sonralık onun sonradan olmasını gerektirir. Cisim mevcut olunca, onların parçaları ya bitişik ya da ayrıdır; çünkü onun cüzlerinin bitişik ya da ayrı olması arasında başka ihtimal yoktur. O halde cismin hâdislerden önce olmaması gerekir; hâdislerden önce olmayan ise zorunlu olarak hâdistir. Bk., et-Temhîd, s. 44. Gazzâlî ise cismin hareket ve sukûndan yoksun olamıyacağı fikrinden hareket ediyor. Bk., İhyâ.., s. 94.

51. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 221-222.
52. Aynı eser, s. 222.
53. Aynı eser, s. 223.
54. Aynı eser, s. 223.

Ancak Mu'tezilîler, beş ilkelerinden biri olan "adâlet" ilkesinin bir sonucu olarak insanın, fiillerinden sorumlu tutulması için, fiillerinin yaratıcısı durumunda olmaları gerektiği üzerinde durmuşlar ve her türlü süreklilik fikrinin inkârına yol açan atom ve araz doktrinleriyle çelişkiye düşme pahasına da olsa, belli bir süreklilik fikrini benimsemişlerdir. Meselâ, Bişr b.el-Mu'temir, Ebû'l-Huzeyl, Cübbâ'î ve oğlu Ebû Hâşim, tabiatta süreklilik fikrini belli bir ölçüde kabul ederler. Bişr b.el-Mu'temir'e göre, "kendi fiilimizden doğan (tevellüd eden) her şey kendi fiillerimizin eseridir".[1] Ebû'l-Huzeyl ise fiilleri ikiye ayırır: a) Fâ'ilin keyfiyetini bildiği fiiller ve b) fâ'ilin keyfiyetini bilmediği fiiller. Okun havada hareketi veya iki nesnenin birbirine vurulması sonucu meydana gelen ses birinciye; haz, açlık ve bilgi de ikinciye örnek olarak verilebilir. Birincilerin fâ'ili insan olduğu halde, ikincilerin fâ'ili Allah'tır.[2] Böylece Ebû'l-Huzeyl keyfiyeti bilinen bütün fiillerin sonucundan insanın sorumlu tutulacağını ileri sürer. Öte yandan Ebû'l-Huzeyl'e göre, tabiatta da keyfiyetini müşâhede ettiğimiz bazı filler vardır ki, bunlar zorunlu olarak eserlerini meydana getirirler. "Eğer bir taş parçası herhangi bir cismi parçalayabilecek kuvvette ise, bu taşın, husûsiyetlerini muhafaza ettikçe, ilkine benzer bütün cisimleri de parçalama kuvvetinde olduğunu söyleyebiliriz".[3] Nazzâm, Ebû'l-Huzeyl'den daha ileri giderek, tabiattaki determinizmi Allah'ın şeyleri sürekli yaratma fiiline bağlar. "Biz, diyor Nazzâm, fâ'ilin tabiatı değişmedikçe, yaratma fiilinin tekrarlanacağını kabul edebiliriz".[4] Nazzâm'a göre, Allah taşı öyle bir tabiatla yaratmıştır ki, onu itersek hareket eder, itme kuvveti sona erince de taş durur".[5] Değişik bir tevellüd görüşü olan Cübbâ'î de, sukûnun hiçbir şey doğurmadığını; hareketin ise hem hareketi hem de sukûnu doğurduğunu ileri sürerek, bir sebeplilik bağlantısı kurmaya çalışır. Onca havada bir an duran taşta, sukûndan

1. Şehristânî, el-Milel., c.I, s.93; Eş'arî, Makâlât, s.386; Bağdâdî, el-Fark., s.143; Hayyât, el-İntisâr, s. 52.
2. Eş'arî, Makâlât.., ss. 387 ve 309.
3. Hayyât, el-İntisâr, s. 19.
4. İbn Hazm, el-Fisal., c. V, s. 35.
5. Şehristânî, el-Milel.., c. I, s. 80.

sonra onun düşmesini doğuran gizli hareketler vardır; aynı şekilde gerilmiş yayda, yayın ipinin kopmasını doğuran gizli hareketler ve duvarda onun yıkılmasına sebep olabilecek gizli hareketler bulunmaktadır.(6) Buna göre, taşın havada durmasını, gerili yayın ve duvarın sukûnunu ve tekrar hareketini doğuran, onların bir önceki hareketleridir. Aslında Cübbâ'î hareketin hem sukûnu hem de hareketi doğurduğunu söylerken, onların gerektirici sebebi olarak hareketi değil, bu hareketi meydana getiren ve onu vareden kimse olduğunu ileri sürer.(7) Böylece Cübbâ'î gerektirici sebep olarak bir ilk fâ'ili görmektedir. Oğlu Ebû Hâşim'e göre ise, Cübbâ'î'nin aksine, hareket ve sukûn itimâdlardan doğar; taşın hareketi, hareketinden ötürü olmayıp, ona dayanan kimsenin itimâdından ötürüdür.(8) Bu nedenle yukarıya atılan taş, aşağı doğru olan "lâzım itimâd" ından (tabiî eğiliminden) ötürü düşer.(9)

Mu'tezilîler arasında sebep-eser bağlantısını çeşitli şekillerde açıklamaya çalışan bütün bu görüşlerle hiçbir zaman tabiatta mutlak bir sebeplilik münasebetinin bulunduğu ileri sürülmek istenmemiştir. Allah, sınırsız kudretiyle her an tabiata müdâhale etmek durumundadır. Nitekim Ebû'l-Huzeyl ve Cübbâ'î'ye göre, Allah ağır bir taşı, onda düşme fiilini yaratmayarak, havada bir süre tutabilir veya ateşle yanıcı bir cismi bir araya getirip, yanma fiilini yaratmayabilir.(10) Bunun yanında Ebû'l-Huzeyl'in, genel olarak Eş'arîlerin kabul etmediği ve bu konuda Cübbâ'î'nin de onlara katıldığı "Allah'ın fiille ölüm, dilsizlikle kelâm gibi zıtları birlikte yaratabileceğini" ileri sürdüğünü görüyoruz.(11)

Genellikle Eş'arîler, İbn Meymûn'un da belirttiği gibi, Allah'ın herhangi bir anda âleme doğrudan doğruya müdâhalesini mümkün görmüşler ve bu müdahale olmadan âlemde müşâhede edilen düzen ve olaylar arasındaki ilişkiyi "âdetin cüzleri" şeklinde açıklamışlardır. Her olay, hattâ her insan fiilinin birbirinden ayrı ve tam bağımsızlığı olan cüzlere bö-

6. Eş'arî, Makâlât, s. 398; kar., Cüveynî, eş-Şâmil, s. 506, 503.
7. Eş'arî, Makâlât, s. 397; kar., Cüveynî, eş-Şâmil, s. 503.
8. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 504.
9. Aynı eser, s. 507.
10. Eş'arî, Makâlât, s. 298; Cübbâ'î'nin görüşü için kar., Cüveynî, eş-Şâmil, s. 506.
11. Eş'arî, Makâlât, s. 298.

lünebileceği hususunda sonraki Eş'arîlerin ileri sürdükleri fikirler, arazların süreksizliği ve süreksiz oldukları için her an yaratıldıkları esasına dayanmaktadır. İbn Meymûn bu hususa iki örnek veriyor: a) Biz bir elbiseyi kırmızıya boyadığımızda, onu boyayan biz olmayıp, Allah'tır. Allah, bu rengi, elbise kırmızı boyaya ilişince, elbisede yaratmıştır. Düşündüğümüzün aksine elbiseye nüfûz eden, boya değildir. Allah, meselâ, siyah rengin, boya elbiseye ilişmedikçe, ortaya çıkmaması şeklindeki âdetini icrâ etmiştir. Ancak elbisedeki bu renk de sürekli kalmayıp, her an yaratılmaktadır. b) İkinci örnek olarak da İbn Meymûn, yazma sırasında kalemin hareketini veriyor. Bu işlem, Eş'arîlere göre, aralarında hiçbir sebep-eser münasebeti olmayan 4 cüze ya da araza bölünür: birincisi kalemi hareket ettirme irâdesi, ikincisi onu hareket ettirme gücü, üçüncüsü yazma sırasında elin hareketi, ve dördüncüsü kalemin hareketi. Bütün bu cüzler ya da arazlar Allah tarafından yaratılmıştır. Elin kalemle birlikte bulunması Allah'ın âdetini icrâ etmesinden başka bir şey değildir.(12)

İbn Meymûn'un özetlediği bu görüş, şüphesiz Eş'arî akîdesinin bir sonucudur. Eş'arî, İbâne'de bu akîdeyi şöyle özetliyor: "Allah'ın bir şeyi yaratması için, ona "ol" demesi yeterlidir (Kur'ân, Nahl, XVI, 40). Âlemde iyi-kötü her şey Allah'ın irâdesinin eseridir. Allah yaratmadıkça hiç kimse herhangi bir fiili işleyemez. İnsan Allah'tan bağımsız olmadığı gibi, O'nun bilgisinden de kaçamaz. Allah'tan başka Yaradan yoktur. Yaratıkların fiillerini Allah yaratıp, takdir etmiştir. Nitekim Kur'ân'da [redacted] "Allah sizi ve yaptıklarınızı yarattı" (Kur'ân, Sâffât, XXVII, 96) denilmektedir. Yaratıklar, kendileri hiçbir şey yaratamazlar; ancak kendileri yaratılmıştır. Allah lûtfu ve inâyetiyle mü'minin taatını diler; kâfirden ise hidâyetini esirgeyerek, onu doğru yoldan saptırır. Şüphesiz Allah onları doğru yola iletip, mü'min yapabilir; ancak onların kâfir olacaklarını bildiği için böyle bir şeyi yapmaz; onları terkedip, kalplerini mühürler. İyilik ve kötülük Allah'ın kaza ve kaderinin sonucudur. Biz Allah'ın kaza ve kaderine, iyi ya da kötü, yararlı ya da zararlının O'ndan olduğuna inanırız. Bize isâbet eden şey olur; isâbet etmeyen de olmaz.

12. İbn Meymûn, Delâlet el-Hâ'irîn, s. 205vd..

Yaratıklar, Allah dilemedikçe, kendi kendilerine ne yarar ne de zarar verebilirler."(13)

Bu akîdeyi Cüveynî de ana hatları ile kabul etmektedir. İrşâd'da Selef'in ve Ehl el-Hakk'ın görüşünü belirtirken şunları söylüyor: "Yaratan, yoktan var eden âlemlerin Rabbidir; O'ndan başka yaratan; O'ndan başka yapıcı yoktur. Bütün sonradan olma şeyler Allah'ın kudreti dâhilindedir. Kulların kudretinde olan şeyle Allah'ın kudretinde olan şey arasında hiçbir fark yoktur. Her güç yetirilen şey üzerinde Allah'ın kudreti vardır; Allah onun yapıcısı ve kaynağıdır".(14)

Eş'arî, akîdeyi ortaya koymanın ötesinde hiçbir şey yapmadığı halde, Cüveynî onu aklî bir temele oturtmak için çaba harcamaktadır. Ona bu yolda "her sebebin zorunlu olarak eserini gerektirdiği" şeklinde determinist bir âlem görüşüne götüren ve Allah'ın mutlak kudretini inkâra yönelen sebeplilik ilkesinin tenkitli bir tahlili yardımcı olmaktadır. Öyle görünüyor ki, Gazzâlî'nin, determinizme götüren bir sebeplilik fikrini inkârı, Cüveynî'nin düşüncelerine çok şey borçludur.

Cüveynî'ye göre, biliren şeylerin oldukları gibi bilgisi(15) anlamına gelen ilim, önce hâdis ve kadîm olmak üzere ikiye ayrılır. Kâdîm ya da öncesiz ilim, Allah'ın bir sıfatıdır; sonsuz sayıda bilinen şeyleri içine alır; ne zarurî ne de kazanılmış olarak nitelendirilebilir. Hâdis, yani sonradan olan ilmin ise üç çeşidi vardır: a) Zarurî, b) Bedîhî, ve c) kesbî (kazanılmış). İlk ikisi birbirinden sadece küçük bir farkla ayrılır: Zorunlu (zarûrî) bilgi, zarar ve ihtiyaca bağlı olduğu halde, bedihî (açık-seçik bilgi) zarar ve ihtiyaca bağlı değildir. Bu iki bilgi türü çoğunlukla birbiri yerine kullanılır. Yerleşmiş olan bir âdetin sürekliliğinden elde edilen bilgi zarûrî bilgidir. Bu bilgiden şüphe edilemez.(16) Bu bilgi türü, nazar (aklîinceleme), istek ve düşünceye bağlı olmadan, insanın doğrudan doğruya elde ettiği bilgidir.(17) Kazanılmış bilgi ise aklî incelemeye, istek ve düşünmeye bağlıdır; kulun kudreti dahilindeki hâdis ilimdir.(18) Cüveynî, zarurî ve bedihî bilgiye örnek olarak,

13. Eş'arî, el-İbâne an Usûl ed-Diyâne, Haydarabad 1321, ss. 9-10.
14. Cüveynî, el-İrşâd, s. 187.
15. Aynı eser, s. 12.
16. Aynı eser, s. 14.
17. Cüveynî, el-Akîdet en-Nizâmiyye, s.9
18. Aynı eser, s. 9; el-İrşâd, s.14.

idrâk edilen şeylerin, kendi nefsimizin ve iki zıddın birarada bulunamayacağının bilgisini veriyor. Bütün kazanılmış bilgiler ise doğru nazarın bir sonucudur.[19] Ancak Cüveynî, kazanılmış bilgiyi doğru nazarın sonucu sayarken, onun doğru nazarın (aklî incelemenin) zarurî neticesi olduğunu kastetmemektedir. Çünkü nazar (aklî inceleme) ilmi gerektirmediği ve onu doğurmadığı gibi, ilim de aklî incelemeyi gerektirmez ve onu doğurmaz. Aralarındaki ilişki sadece ikisinin birbirini izlemesinden ibârettir; zorunlu bir ilişkinin sonucu değildir. Cüveynî, bu ilişkiyi şöyle izâh ediyor: Bir şeyin irâdesi, onun hakkında bilgimiz olmadan tahakkuk etmez; ancak her ikisinin birlikte bulunması, birinin ötekini var ettiği, gerektirdiği ya da doğurduğu anlamına gelmez.[20]

Bu metinde özellikle iki husus dikkati çekmektedir. Bunlardan birincisi, zarurî (a priori) bilginin, yerleşmiş olan âdetin sürekliliğine bağlı olması; ikincisi de nazarla kesbî (kazanılmış) ilim arasındaki ilişkidir. Önce birincisi üzerinde duralım.

Cüveynî, yerleşmiş olan âdetin hükmünden söz ederken, genellikle Eş'arîlerin âlemde ontolojik bir süreklilik ve zorunluluk olmayıp, sadece Allah'ın değişmeyen âdetine bağlı bir âhenk ve daima belli münasebetler halinde bize görünen olaylar bulunduğu görüşünden hareket etmektedir. Böylece Cüveynî, âlemde vukubulan olaylar arasındaki münasebetleri aklî ya da mantıkî münasebetlere indiriyor ve bu türden üç çeşit münasebet sayıyor: a) Aklî imkân. Bir binânın varlığı da yokluğu da mümkündür. Binanın inşâ edilmesi ya da inşâ edilmemesi bir imkânsızlık doğurmaz.[21] Nitekim cevherin bir cihette değil de ötekinde bulunması da imkânsız değildir.[22] b) Aklî Zorunluluk. Âlemin bir yapıcısı ve varedicisinin bulunması; bu yapıcı ve varedicinin, onun fiiline v.b. kâdir olduğunun bilinmesi aklen zorunludur.[23] Nitekim cevherle araz, nazarla sonucun bilgisi arasındaki münasebet de zorunludur.[24] c) Aklî İmkânsızlık. İki zıddın birarada bulunması; cismin aynı anda bir mekâna hareket ederken bir başkasında sukûn halinde olması imkânsızdır.[25]

19. Cüveynî, el-İrşâd, s. 14.
20. Aynı eser, s. 6.
21. Cüveynî, el-Akîdet en-Nizâmiyye, s. 9.
22. Cüveynî, el-İrşâd, s. 18; eş-Şâmil, s. 172
23. Cüveynî, el-Akîdet en-Nizâmiyye, s. 10.
24. Cüveynî, el-İrşâd, s. 6.
25. Cüveynî, el-Akîde.., s. 10

Cüveynî, kendisinde mantıkî bir çelişki bulunmayan her şeyi mümkün sayıyor. Buna göre, Allah'ın, mantıkî bir çelişki taşımayan her şey üzerinde kudreti vardır. Aklen imkânsız olan, yani kendisinde mantıkî çelişki bulunan şeyler üzerinde ise Allah'ın kudreti olduğundan söz edilemez;[26] çünkü aklın imkânsızlığına hükmettiği bir şeyin yokluğu zorunludur;[27] yokluğu zorunlu olan bir şey üzerinde ise Allah'ın kudreti olduğunu söylemek saçmadır.[28] Bu nedenle Cüveynî'nin, bazı Mu'tezilîlerin yaptığı gibi, Allah'ın fiille ölümü, dilsizlikle kelâmı,[29] idrakle körlüğü ve bilgi ile ölümü[30] birlikte yaratabileceğini imkânsız görmesi gerekmektedir; çünkü böyle bir şey mantıken imkânsızdır. Nitekim Cüveynî'ye göre, Allah'ın ne araz ne de cevher olan bir şeyi yaratması imkânsızdır.[31] Kendisinde böyle bir imkânsızlık taşımayan her şey ise Allah'ın gücü dahilindedir. Meselâ, Allah'ın havada ateşin ısısına eşit bir ısı yaratarak havada ateşin rengini meydana getirmesi, taşı sıvı hale gelinceye kadar eritmesi mümkündür.[32] Bütün bu gibi olayların meydana getirilmesi mantıkî bir çelişki doğurmaz. Böylece görülüyor ki, Cüveynî ontolojik bir zorunluluğu değil, hiç değilse "çelişiklerin birarada bulunmayacağı" şeklinde mantıkî ya da aklî bir zorunluluğu kabul etmektedir. Ontolojik sahada ise böyle bir çelişkinin bulunmadığı her şey mümkündür.

Cüveynî, mümkünler âlemindeki düzenliliği ise âdete bağlı bir düzenlilik olarak görmektedir. Zorunlu olarak bir şeyin diğerini gerektirmesi gibi bir şeyden söz edilemez; çünkü böyle bir şeyi kabul etmek, başka deyişle, âlemde tabiî sebeplerin ya da güçlerin varlığını kabul etmek, bu sebeplerin ya kadîm olduklarını ya da hâdis olduklarını kabul etmeyi gerektirir. Bu sebepler kadîm oldukları takdirde eserlerinin de kadîm olmasını gerektirecektir ki, böyle bir şey âlemin varlığının mümkün olduğu müşâhede ile sâbit olduğu için imkânsızdır. Bu sebepler hâdis oldukları takdirde ise her hâdisin bir muhdisi olacağından sonsuz serilerin ortaya

26. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 145; kar., el-Akîde.., s. 25.
27. Cüveynî, el-Akîde.., s. 10.
28. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 196.
29. Bağdâdî, el-Fark.., s. 111; Eş'arî, Makâlât.., s. 238.
30. Eş'arî, Makâlât.., s. 391.
31. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 141.
32. Aynı eser, s. 154.

çıkması gerekmektedir ki, bu, âlemin hiçbir zaman gerçekleşmeyeceği anlamına gelecektir.[33] O halde âlemde zorunlu olarak eserlerini gerektiren sebeplerin varlığından söz edilemez.

Öte yandan Allah, tabiatçıların ve filozofların dedikleri gibi, âlemin zorunlu sebebi de değildir; çünkü zorunlu sebebin, cihetler arasında bir fark olmadığı için, cevherin belli bir cihete tahsisini gerektiren kevnleri yaratması imkânsızdır. Böyle bir şeyi ancak Fâ'il-i Muhtâr (hür seçim yapan) bir varlık yapabilir. O, hür iradesiyle cihetlerde bir ayırım yaparak, cevhere belli bir yeri tahsis edebilir.[34]

Âlemde filozofların ve tabiatçıların anladığı manada bir sebep-eser münasebeti yoksa, âlemde müşâhede edilen düzen ve mükemmellik nereden geliyor? Cüveynî'ye göre bu düzen ve mükemmellik doğrudan doğruya Allah'ın bilgisinin eseridir.[35] Cüveynî Allah'ın âdetinden O'nun âlemde görülen düzenli ve mükemmel eserlerini anlamaktadır. Bizim âlemde iki şey arasında zorunlu gibi gördüğümüz bağlantı, birinin diğerini zorunlu olrak gerektirdiği bir sebeplilik bağlantısı olmayıp, Allah'ın onları birlikte yaratmasından doğan bir bağlantıdır. Bu nedenle biz, nazarın sonucu, yani ilmi doğurduğu anlamında değil, ilmin yaratılmasının nazarın yaratılmasını takip ettiği anlamında birinin ötekini gerektirdiğini söyleyebiliriz. Aslında her ikisini de yaratan Allah'tır.[36] Nitekim değirmentaşının kenarı eksenin doğurduğu bir hareketle hareket etmeyip, Allah'ın onda başlattığı hareketlerle hareket etmektedir.[37] Böylece Cüveynî değirmentaşının hareketinin eksenin hareketinden doğduğunu kabul edenlerin yanılgı içinde olduklarını belirtmek istemektedir. Birbirini izleyen ve birinin diğerini doğurduğu sanılan her fiilde durum aynıdır.[38] Allah her an [redacted]

---

33. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 28-29; el-Luma', ss. 129-131; eş-Şâmil, ss. 238vd., 215vd..
34. Cüveynî, el-Akîde.., ss. 11-12; el-İrşâd, s. 29; kar., eş-Şâmil, ss. 168-169, 189. Filozoflara karşı Yaratan'ın Fâ'il-i Muhtâr bir varlık olduğunu ispat ederken Gazzâlî, Cüveynî'nin bu delilinden geniş ölçüde yararlanmaktadır. Bk., Tehâfüt, ss. 26-27.
35. Cüveynî, el-İrşâd, s. 61. 36. Aynı eser, s. 6.
37. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 437.
38. Cüveynî "tevellüd" görüşüyle ilgili olarak Cüübbâ'î ve oğlu Ebû Hâşim'i eleştirmektedir. Cübbâ'î, ağır bir taşın göğe fırlatıldıktan sonra düşmesinin yukarı doğru hareketlerinden doğduğunu söylüyor. Cüveynî

bir arazı yaratıp ötekini yok etmektedir. Cevherin arazı gerektirmesi, ondan yoksun olmaması, cevherle araz arasında bir sebeplilik bağlantısı olduğu anlamına gelmez. Allah onları birlikte yarattığı için aralarında bir sebep-eser bağlantısı varmış gibi görünür.[39]

Cüveynî'nin âlemdeki düzeni doğrudan doğruya Allah'ın âdetine bağlaması[40] ve kendisinde herhangi bir çelişki bulunmadıkça âlemde her şeyin aklen mümkün olacağı şeklinde ifâde edilen "tecvîz" görüşü, mucize olayının açıklanmasında ona büyük kolaylıklar sağlamıştır. Onca mucize, peygamberliklerini iddia edenlerin doğruluğunu gösterir; Allah'ın âdetine aykırı olarak bir şeyi meydana getirmesi anlamına gelir. Cüveynî bu hususu şöyle örneklendiriyor: Eğer bir kimse hükümdârın huzurunda bulunanlara ve bulunmayanlara, onun elçisi olduğunu iddia ederse, bu kimsenin doğruluğu, isteğinin hükümdar tarafından söz ve hareketle yerine getirilmesiyle olur ki, bu, hükümdârın âdetini bozması ve bu sûretle elçisinin elçiliğini tasdik etmesi demektir.[41] Aynı örneği Gazzâlî'nin el-İktisâd adlı eserinde de görüyoruz. İbn Meymûn, âlemdeki düzenin, Eş'arîlere göre, Allah'ın âdetinin gereği olduğunu açıklarken, Cüveynî ve Gazâlî'ninkine oldukça benzer bir örnek veriyor: "Sultanın âdeti, çarşıdan sadece at üzerinde geçmektir; onun çarşıdan başka türlü geçtiği görülmemiştir; ancak onun şehirde yaya dolaşması imkânsız değildir".[43]

---

bunu karacahillik olarak niteler (nihâyet el-cehl). Eğer yükselme hareketleri düşmeyi doğursaydı, bunu ilk anda da doğururdu; çünkü onlardan bazılarının düşmeyi doğurup, bazılarının doğurmaması mümkün değildir. (Bk., eş-Şâmil, s. 506). Ebû Hâşim ise taşın düşmesini, ondaki aşağıya doğru olan lâzım itimâda (tabiî meyle) bağlıyor. Cüveynî, bu görüşü Mu'tezilenin ilimde derinleşmiş olanlarına dayanarak şöyle tenkit ediyor: Yukarı doğru olan itimadlar sürekli olarak benzerlerini doğururlar; onlardan da çeşitli itimâdlar yönünde hareket doğar. Hal böyle olunca, taşın cüzleri havada bir geçit bulduğu sürece nasıl olur da itimâdların doğuşu ve hareketlerin onlara dayanması sürekli olarak birbirini izler. Bk., eş-Şâmil, s. 507.

39. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 170; el-İrşâd, ss. 18-19.
40. Bu görüşün Kur'ân'da geçen "Allah'ın yaratışında değişme yoktur" (Kur'ân, Rûm, XXX, 30) ve "Allah'ın sözlerini değiştirecek yoktur"(Kur., Yûnus, X, 64) âyetlerine dayandığı açıktır.
41. Cüveynî, el-İrşâd, s. 113, 213; el-Luma', ss. 169-171.
42. Gazzâlî, el-İktisâd.., ss. 199vd.; İtikadda Orta Yol, ss. 146vd..
43. İbn Meymûn, Delâlet el-Hâ'irîn, s. 211.

Daha önce de işâret ettiğimiz gibi, Gazzâlî bütün bu noktalarda Cüveynî'ye uymaktadır. Ancak Gazzâlî'nin verdiği bilgiler daha sistemli ve ayrıntılıdır.[44]

1. Ma'nâ Nazariyesi

Bilindiği gibi, Cüveynî, her an Allah tarafından yaratılan arazları bazan "ma'nâlar" şeklinde adlandırmaktadır. Cüveynî'ye göre, her ma'nâ cismin ya da cevherin belli bir niteliğe sahip olmasını sağlayan ilke ya da sebeptir (illet).[45] Her araz, kendisiyle özelleştiği cevhere bir nitelik verir. Meselâ, hareket cevherin hareketli olmasını, beyazlık cevherin beyaz olmasını sağlayan ilkedir. Bu nedenle onlara "ma'nâ" ya da "illet" adı verilir. Böylece Cüveynî, arazla cevherin haline ilişkin zarurî bir bağlantı kurmaktadır. Ancak bu zaruret ontolojik bir zaruret olmayıp, sadece aklî bir zarurettir.

Ma'nâ nazariyesini ilk ortaya atan kişi, Mu'tezileden Mu'ammerdir. Mu'ammer, cevherle araz arasındaki ilişkinin sebebini ortaya koymak ve arazlar arasındaki farkı belirlemek için bu ilkeye başvurmuştur.

Hayyât'ın İntisâr'ında, Mu'ammer'in ma'nâ nazariyesi şöyle açıklanmaktadır: "Yanyana duran iki cisim sukûn halinde iken, biri harekete başlayıp, diğeri sukûn halinde kalınca, hareket eden cismin ötekinde bulunmayan bir sebep (ma'nâ) vasıtasıyla hareketli olması gerekir; böyle olmasaydı, hareketli cismin ötekinden daha fazla hareket kabiliyetinde olması imkânsız olurdu. Eğer bu doğru ise, hareketin, cisimlerden birinde değil de ötekinde bulunmasını sağlayan bir başka ma'nânın mevcut olması gerekir. Eğer böyle olmasaydı, hareketin birinde bulunup da ötekinde bulunmaması daha uygun olmazdı. Eğer bu ikinci ma'nânın neden cisimlerden birinde değil de ötekinde hareketin bulunmasının sebebi olduğu sorulursa, derim ki, o, bir başka ma'nâ'dan ötürüdür. Eğer aynı soru bu ma'nâ hakkında sorulursa, vereceğim cevap bir önceki gibidir".[46]

Aynı nazariyeyi Eş'arî daha tam bir şekilde şöyle nakletmektedir: "Bazıları derler ki, bir cisim hareket ettiğinde onun bu hareketi, hareketin sebebi olan bir ma'nâdan ötürüdür. Eğer böyle olmasaydı, bu cisim hareketli olmaya bir başka cisimden daha lâyık olmazdı. Nitekim bu cis-

44. Bk., Gazzâlî, Tehâfüt., ss. 185vd.; el-İktisâd., ss. 95-100.

min hareket ettiği anda hareket etmesi de daha önceki bir anda hareket etmesinden daha uygun olmazdı. Hal böyle olunca, hareketle ilgili olarak denebilir ki, eğer hareketli cismin hareketini sağlayan bir ma'nâ olmasaydı, o, bu cismin hareketi olmaya lâyık olmazdı. Dolayısıyla bu ma'nâ, yine bir başka ma'nâ dolayısıyla hareketli olan cismin hareketine ait bir ma'nâdır; fakat ma'nâların bir bütünü ve toplamı yoktur; onlar bir anda ortaya çıkarlar. Aynı şeyi siyah ve beyaz için de söyleyebiliriz. Ma'nâ olmadan bir cismin siyah olması ya da beyaz olması, bir başka cismin siyah ya da beyaz olmasından daha uygun olmazdı. Yine siyahlık ve beyazlık arasındaki fark ve iki arazın benzer ya da farklı oluşu hakkında da bütünü bulunmayan ma'nâların varlığını kabul etmek zorunludur. Onların iddiasına göre, bütünü olmayan ma'nâlar bulundukları mahal tarafından meydana getirilirler. "Diri" ve "ölü" sıfatları hakkında da aynı şeyi söyleyebiliriz; çünkü bir şahıs hakkında onun diri ya da ölü olduğunu söyleyince, bu şahısta sonsuz sayıda ma'nâların bulunduğunu kabul etmek zorundayız, zira ancak bir ma'nâ dolayısıyla hayât bir başkasının değil, onun hayatıdır, ve bu ma'nâ da ancak bir başka ma'nâ dolayısıyla bir başka hayatın bir ma'nâsıdır; böylece sonsuzca gider".(47) Eş'arî, metnin bitiminde bu görüşün Mu'ammer'e ait olduğunu belirtiyor.

Görülüyor ki Mu'ammer arazların varlığını ma'nâlarla açıklamaktadır. Onca ma'nâlar arazların varlığını; aralarındaki ayrılığı ya da benzerliği; arazlarla cevherler arasındaki ilişkiyi açıklamaya yarayan bir ilkedir. Meselâ, hareket hareketli olan cismin hareketini belirleyen bir ilkeye muhtaçtır. Mu'ammer işte bu ilkeye "ma'nâ" adını vermektedir. Bu ilke cismin kendisinde bulunmaktadır. Ancak hareketin cisimde bulunmasını sağlayan bir ilke, başka deyişle, bir ma'nâ bulunduğu gibi, bu ma'nânın da o cisimde bulunmasını gerektiren bir başka ilke ya da ma'nâ bulunması gerekir ki, bu böylece sonsuzca gider. Mu'ammer'in bu görüşü bir bakıma "tevellüd" görüşüne iyice yaklaşmaktadır; çünkü ma'nânın bir başka ma'nâ-

45. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 646vd..
46. el-Hayyât, el-İntisâr, s. 46.
47. Eş'arî, Makâlât.., ss. 356-357.

yı gerektirmesi, ma'nânın ma'nâyı doğurduğu gibi bir sonuca varmaktadır.

Cüveynî ise şüphesiz sonunda bizi tevellüd görüşüne ulaştıracak bir fikri benimsemez. Onca, daha önce de gördüğümüz gibi, araz nitelendirdiği şeyden farklıdır. Meselâ, hareket, hareketli bir cismin hareketli olmasını gerektiren bir ma'nâ, bir sebeptir; bu nedenle de sukûndan farklıdır. Bir ma'nâ ya da bir sebep olan hareket bir başka hareketi değil, cismin hareketli olmasını gerektirir.(48) Böylece Cüveynî, önce arazla ma'nâyı Mu'ammer gibi birbirinden ayırmayıp, onları aynı saymakta ve böylece sonsuzca birbirini izleyen ma'nâların bulunduğunu kabul eden Mu'ammer'in düştüğü bu hataya düşmemektedir.

Kısaca diyebiliriz ki, araz, hareketli cismin hareketinden, onun belli bir cihette bulunmasından, belli bir renge sahip olmasından elde ettiğimiz bir ma'nâdır. Buna göre, araz, cevherin halinden veya belli bir sıfata sahip olmasından akılla idrak ettiğimiz bir ma'nâdır. Dolayısıyla arazın cevherle ilişkisi tamamıyla aklî bir ilişkidir; onun hali ya da niteliğinden çıkardığımız bir kavramdır. O halde araz cevherle birlikte bulunur ve onun bir halini gerektirir. Ancak cevherle araz arasında böylesine aklî bir zorunluk bulunsa da, bu, onlardan her birinin Allah'ın hür irâdesiyle yaratılmalarını engellemez; çünkü cevheri de arazı da yaratan Allah'tır. Cevherin arazdan yoksun olması imkânsız olduğu için Allah, onlardan birini diğeri olmadan yaratmasa da, her ikisinin yaratılması ya da yaratılmaması Allah'ın kudreti dahilindedir ve O'nun eseridir.

Bâkilânî, arazın bir ma'nâ, bir illet (sebep) olduğu görüşünde Cüveynî'ye öncülük etmektedir. Nitekim Temhîd'de, daha önce de gördüğümüz gibi, Bâkilânî diyor ki: Bir cismin sukûn halinden sonra hareketi halinde, onun hareketinin ya kendiliğinden ya da bir sebeple olması gerekir. Bâkilânî biraz daha aşağıda cismin hareketinin kendisinden olmadığını, bir illetten ötürü olduğunu söyledikten sonra "illet" yerine "ma'nâ" kelimesini kullanmaktadır.(49) Cüveynî de eserinde sık sık Bâkilânî'den nakiller yaparak bu hususu tasdik etmektedir.(50)

48. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 168, 181vd.; el-İrşâd, ss. 18-19; el-Luma', s. 123.

49. Bâkilânî, et-Temhîd, s. 42; el-İnsâf, s. 15.

50. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 646, 650, 682.

İllet (sebep) ya da araz Allah tarafından yaratılınca hükmünü gerektirir. Nitekim Cüveynî diyor ki, "eğer Allah bir cevher yaratır ve onunla birlikte ilk halinde onunla kâ'im olan ilmi yaratırsa, ilim onun âlim olmasının sebebidir."(51) Ancak burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: İllet varlığının ilk anında eserinden yoksun olabilir mi? Cüveynî'ye göre, eğer sebep varlığının ilk anında eserinden yoksun olsaydı, ondan sonra gelen anlarda da ondan yoksun olabileceğini söylemeye hiçbir engel yoktur; çünkü illetin (sebebin) ikinci andaki varlığı birinci andaki varlığından farklı değildir. Sebebin hükmü, zorunluluk bakımından, zamanların birbirini izlemesiyle değişmez.(52) Cüveynî bu eleştiriyi "sebebin hemen peşinden eserini gerektirdiği görüşünü ileri süren Ka'bî'ye yöneltiyor.(53)

O halde Cüveynî'ye göre, illet (sebep) aynı anda eserini gerektirir; tıpkı eserin de sebebini gerektirdiği gibi.. Cüveynî bunu şöyle açıklıyor: İlletin, eserin varlığı olmadan varolması imkânsız olduğu gibi, illet yok olunca da eserin onsuz var olması imkânsızdır.(54)

5. Hâl Nazariyesi

Daha önce de gördüğümüz gibi, illet bir hükmü ya da bir sıfatı gerektirir. Bu sıfat ya da hüküm ise cismin hâl'idir. Bildirildiğine göre, bu kavramı ilk olarak İslâm kelâmına sokan kişi Ebû Hâşim'dir. O, Mu'ammer'in savunduğu ma'nâların bir sonsuzca gidişe işâret ettiği için, soruna yeni bir çözüm yolu bulmak üzere "hâl" kavramını kabul etmiştir.(55) Hâl nazariyesini kabul edenler arasında ayrıca Eş'arîlerden Bâkilânî'nin bir tereddütten sonra halleri kabul ettiği, Cüveynî'nin ise önceleri kabul edip, daha sonra reddettiği bildiriliyor. Cüveynî'nin elimizdeki eserlerinde onun halleri reddettiğine dair herhangi bir işâret bulunmamaktadır. Bâkilânî'nin ise önce halleri reddedip, sonra kabul ettiğini Cüveynî de belirtmektedir.(56) Cüveynî ayrıca Mu'tezileden öncekilerin, Sünnî

---

51. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 648.
52. Aynı eser, s. 647.
53. Aynı eser, ss. 646, 647.
54. Aynı eser, ss. 657, 664.
55. Şehristânî, Nihâyet el-İkdâm, s. 131; İbn Hazm, el-Fisal, c. IV, s.15; Îcî, Mevâkıf, c. I, s. 314; Hasan Çelebi, Şerh el-Mevâkıf (Curcânî'nin Şerh el-Mevâkıf'ının kenarında) İstanbul 1311, c. I, s. 126.
56. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 629; kar., Şehristânî, el-Milel, c.I, ss.122-

kelâmcılardan çoğunun halleri kabul ettiklerini söylüyor.(57) Eş'arîler-den halleri kabul etmeyenler arasında ise Eş'arî'yi ve "hâl" i isimlen-dirmeden ibâret sayan Ebû Bekr b. Fûrek (ölm. 406/1015)'i sayıyor.(58) Eş'arî'nin halleri reddettiğini aynı zamanda Şehristânî de Nihâyet'de belirtiyor.(59)

Cüveynî cevherin mütahayyiz olması, âlimin âlim olması, kâdirin kâdir olması gibi niteliklerin ya bir hâl ya zatın kendisi ya da sırf isim olması gerektiğini söyleyerek, bu ihtimalleri teker teker tahlil ediyor. Onca ilmin eseri, âlimin âlim olmasıdır. Bu nitelik, yani eserin, ilmin mahalli olması yanlıştır; çünkü zatın sebebi ilim değildir. Eğer onun sebebi ilim olsaydı, zât ilimden önce gelmezdi; çünkü eser illetin-den önce gelmez. İkinci ihtimâle, yani zatda meydana gelen niteliğin bir adlandırmadan (tesmiye) ibâret olduğu hususuna gelince, bu da yanlıştır; çünkü biz bir şeyi dil ve teâmüle göre adlandırırız; ancak dil ve teâmü-lün ortadan kalkması, değişmesi, ortadan kalktıktan sonra yerine yenile-rinin konulması mümkündür. Aklî illetler (sebepler) ise hükümlerini ge-rektirirler ve hükümlerinin yokluğu halinde kendileri de yok olurlar. Adlandırmalar ortadan kalktığı halde, sebeplerin varlığı mümkün olduğu-na göre, ilmin adlandırmaya sebep olması imkânsızdır. Öte yandan adlan-dırma sözle olur; isim bir sözdür. Ancak söz, bir zat olduğu için onun sebebi yoktur; dolayısıyla ilim adlandırmanın sebebi olamaz.(60) Böylece geriye bir tek ihtimal kalıyor ki, o da zatda meydana gelen niteliğin hâl olmasıdır.

Cüveynî hâli, varolanın bir sıfatı şeklinde tanımlıyor. Bu duruma göre hâl, ne varlık ne de yoklukla nitelenebilir;(61) çünkü bizim bilgi-mizin objeleri varlık ve yokluğa ayrılır; hâl varlığa ait bir sıfat ol-duğuna göre, o, ne varlık ne de yoklukla nitelenebilir.(62) Öyle görünü-yor ki, Cüveynî'yi ve ondan daha önce Ebû Hâşim'i(63) "Üçüncü Halin Yok-luğu" ilkesini inkâr etmek pahasına böyle bir çözümü kabul etmeye iten

---

123 ve 152.

57. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 629. 58. Aynı eser, s. 631.
59. Şehristânî, Nihâyet.., s. 131.
60. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 631-632. 61. Cüveynî, el-İrşâd, s. 80.
62. Aynı eser, s. 82; kar., eş-Şâmil, ss. 639vd..
63. Şehristânî, Nihâyet.., s. 138; Bağdâdî, el-Fark.., s. 182.

neden var olan şeyleri cevher ve arazlardan ibâret saymalarıdır.[64] Hâl cevher değildir; çünkü cevherde bulunur ve onu nitelendirir. Öte yandan o, araz da değildir; çünkü araz onun sebebidir; eğer hâl'in arazın kendisi olduğu düşünülecek olsaydı, sebeple eser arasında bir fark kalmaz; sebep kendi kendisinin sebebi olurdu. Cüveynî bu hususu şöyle açıklıyor: eğer âlimin âlim olması ilmin kendisi olsaydı, ilim kendi kendisini gerektirmiş olurdu.[65] O halde hâl sadece cevherin bir tavrı, onda meydana gelen bir hükmün ifâdesidir. Biz bir şeyi varlıkla niteleyip, sonra onun, cevherin mütahayyiz olması, arazın ilim veya cehl, irâde veya kudret olması gibi bir sıfata sahip olduğunu kabul edersek, varlığa eklenmiş bütün bu sıfatlar hallerdir.[66]

Cüveynî iki türlü hâl ayırdediyor: 1. Sebebi olan haller; 2. Sebebi (illeti) olmayan haller. Birinciler zâtla kâ'im olan bir ma'nâ dolayısıyla ortaya çıkan her hükümdür. Meselâ, canlının canlı olması, kudretlinin kudretli olması böyledir. Cüveynî, Bâkilânî'yi izleyerek, zâta eklenen her ma'nânın bir hâli gerektirdiğini; hâlin sadece varlığı hayata bağlı olan ma'nâlara özgü olmadını söylüyor.[67] Cüveynî ayrıca Ebû Hâşim'in kevnleri, hayatın şart olduğu arazlar sınıfına sokarak, onların halleri gerektirdiğini ileri sürdüğünü belirtiyor.[68] İkincilere gelince, bunlar zâta ilâve edilen bir sebebi olmaksızın zatta bulunan sıfatlardır. Nefye götürmeyen ve niteliğin kendisi bilinmediği halde nitelenen şeyin varlığını bilmek herhangi bir çelişkiye yol açmayan her nitelik "hâl" dir. Meselâ, cevherin mütahayyiz olması bir olumsuzluğa (nefye) iletmez; öte yandan cevherin mütahayyiz olduğunu bilmediğimiz halde, onun varlığını bilmemiz imkânsız değildir.[69] O halde, hudûsa (sonradan olma niteliğine) hâl diyebilir miyiz? Çünkü biz, zatın varlığını bildiğimiz halde, hudûsu bilmeyebiliriz. Cüveynî, bir olumsuzluğa ya da yokluğa işâret ettiği için hudûsun hâl olamıyacağını söylüyor; zira hudûs, ya da sonradan olma bir önceki yokluğa bağlıdır.[70] Bu duruma göre, varlıkla

64. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 639. 65. Aynı eser, s. 632.
66. Aynı eser, s. 630
67. Cüveynî, el-İrşâd, s. 80; kar., eş-Şâmil, s. 630; Bâkilânî için bk., Şehristânî, Nihâyet.., s. 132.
68. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 630. 69. Aynı eser, s. 630.
70. Aynı eser, ss. 630-631.

birlikte bulunan ve sebebi bir mevcut olmayan her sıfat bu sınıfa girer. Meselâ, bir mevcudun araz olması, renk olması, siyah olması, kevn ve ilim olması v.b. sebebi olmayan hallerdendir.(71)

Cüveynî'nin bu ikili ayrımı Immanuel Kant'ın analitik ve sentetik hükümlerine yakın bir benzerlik göstermektedir. Bilindiği gibi, Kant, konu-yüklem münasebeti düşünülebilen bütün hükümlerde, bu münâsebetin iki şekilde olacağını söylüyor. Ya yüklem konuya dâhildir, ya da onunla ilişkisi olduğu halde konunun dışındadır. Birinci durumda elde edilen hüküm analitik, ikincide ise sentetiktir. Kant bu hususu şöyle örneklendiriyor: Eğer "bütün cisimlerin uzamı vardır" dersek, bu analitik bir hükümdür; çünkü cisme iliştirdiğim kavramın ötesine giderek onunla birlikte bulunan uzamı araştırmamız gerekmez. Fakat "bütün cisimler ağırdır" dersek, yüklem cisim kavramında bulunan şeylerden tamamıyla farklı bir şeydir.(72) Dolayısıyla ona böyle bir yüklemin eklenmesi sentetik bir hüküm doğurur. Kant'ın bu düşüncesini Cüveynî'nin örneklerine uygularsak, ortaya aynı şey çıkar. Cevherin hareketli olması, cevherin zâtına ilâve edilmiş bir ma'nâdan ötürüdür. Harketlilik bize cevher kavramının dışında başka bir şeyi ifâde etmektedir; dolayısıyla "cevher hareketlidir" hükmü sentetik bir hükümdür. Fakat cevherin mütahayyiz olması, Kant'ın örneğindeki cismin uzamı olması gibi, cevher kavramına hiçbir şey ilâve etmemektedir; yer kaplama cevher kavramına dahildir. O halde "cevher mütahayyizdir" hükmü analitik bir hükümdür.

Cüveynî, halleri bu şekilde tanımlayıp, bölümlerini açıkladıktan sonra hallerin varlığını ispata çalışıyor. Önce cevherin varlığını, daha sonra da bir yer kapladığını bilen kimse , cevherle ilgili yeni bir bilgi kazandığını idrak eder; çünkü biz cevherin yer kapladığını bilmeden onun varlığını bilebiliriz. Böylece iki ayrı bilgi ortaya çıkmaktadır: a) Cevherin varlığı. b) Cevherin yer kaplaması. Bu durumda ya ikinci bilginin objesi ile birinci bilginin objesinin aynı olduğu, ya da ikincinin birinciye ilâve edildiğini kabul etmek gerekir. Birinci ihtimal iki sebepten yanlıştır: 1. Her akıl sahibi kişi, ikinci bilgiyi el-

71. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 80-81.
72. I. Kant, Critique of Pure Reason, ing. çev.: N. K. Smith, Londra 1964, s. 48.

birlikte bulunan ve sebebi bir mevcut olmayan her sıfat bu sınıfa girer. Meselâ, bir mevcudun araz olması, renk olması, siyah olması, kevn ve ilim olması v.b. sebebi olmayan hallerdendir.(71)

Cüveynî'nin bu ikili ayrımı Immanuel Kant'ın analitik ve sentetik hükümlerine yakın bir benzerlik göstermektedir. Bilindiği gibi, Kant, konu-yüklem münasebeti düşünülebilen bütün hükümlerde, bu münâsebetin iki şekilde olacağını söylüyor. Ya yüklem konuya dâhildir, ya da onunla iliş kisi olduğu halde konunun dışındadır. Birinci durumda elde edilen hüküm analitik, ikincide ise sentetiktir. Kant bu hususu şöyle örneklendiriyor: Eğer "bütün cisimlerin uzamı vardır" dersek, bu analitik bir hükümdür; çünkü cisme iliştirdiğim kavramın ötesine giderek onunla birlikte bulunan uzamı araştırmamız gerekmez. Fakat "bütün cisimler ağırdır" dersek, yüklem cisim kavramında bulunan şeylerden tamamıyla farklı bir şeydir.(72) Dolayısıyla ona böyle bir yüklemin eklenmesi sentetik bir hüküm doğurur. Kant'ın bu düşüncesini Cüveynî'nin örneklerine uygularsak, ortaya aynı şey çıkar. Cevherin hareketli olması, cevherin zâtına ilâve edilmiş bir ma'nâdan ötürüdür. Harketlilik bize cevher kavrâmının dışında başka bir şeyi ifâde etmektedir; dolayısıyla "cevher hareketlidir" hükmü sentetik bir hükümdür. Fakat cevherin mütahayyiz olması, Kant'ın örneğindeki cismin uzamı olması gibi, cevher kavramına hiçbir şey ilâve etmemektedir; yer kaplama cevher kavramına dahildir. O halde "cevher mütahayyizdir" hükmü analitik bir hükümdür.

Cüveynî, halleri bu şekilde tanımlayıp, bölümlerini açıkladıktan sonra hallerin varlığını ispata çalışıyor. Önce cevherin varlığını, daha sonra da bir yer kapladığını bilen kimse , cevherle ilgili yeni bir bilgi kazandığını idrak eder; çünkü biz cevherin yer kapladığını bilmeden onun varlığını bilebiliriz. Böylece iki ayrı bilgi ortaya çıkmaktadır: a) Cevherin varlığı. b) Cevherin yer kaplaması. Bu durumda ya ikinci bilginin objesi ile birinci bilginin objesinin aynı olduğu, ya da ikincinin birinciye ilâve edildiğini kabul etmek gerekir. Birinci ihtimal iki sebepten yanlıştır: 1. Her akıl sahibi kişi, ikinci bilgiyi el-

71. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 80-81.
72. I. Kant, Critique of Pure Reason, ing. çev.: N. K. Smith, Londra 1964, s. 48.

de ettiği anda, daha önce sahip olmadığı bir şeyi elde ettiği hususunda kesin bilgiye sahiptir; çünkü biz, cevherin varlığını bildiğimiz halde, tahayyüzünü bilmediğimizi düşünebiliriz. Eğer bir cevherin tahayyüzü, varlığının kendisi olsaydı, bu, bir şeyi bilmeyen bir kimsenin aynı zamanda o şeyi bildiği anlamına gelirdi ki, böyle bir şey imkânsızdır.
2. Eğer iki hâdis ilim aynı olsaydı, onların birbirine kıyasla farklılığına hükmedilemezdi.(73)

Hallerin varlığı inkâr edildiği halde, bir şeyin bir cihetten bilindiği, fakat öteki cihetten bilinmediği ileri sürülürse, bu, hiçbir zaman hallerin inkârı anlamına gelmez; çünkü bir şeye ait farklı cihetlerin bulunduğunu ileri sürmek, halleri kabul etmektir. Bu duruma göre, bir şeyde bulunduğu bilinen farklılıklar, ister cihetlere isterse nefs sıfatlarına bağlansın, sonunda halleri kabul etmek zorundadır.(74)

Cüveynî, Ebû Hâşim'i izleyerek, hâlin ne mevcut ne de ma'dûm (yok) olduğunu kabul ettiği halde, onun ne meçhûl ne de malûm olduğu görüşünü reddetmektedir. Daha önce de gördüğümüz gibi, hâlin ne var ne de yok olması; bilinebilir şeylerin (el-ma'lûmât) varlık ve yokluğa ayrılması, hâlin ise varlığın bir sıfatı olmasından ileri gelmektedir.(75) Var olan şeyler cevher ve araz kategorilerine ayrılır; hâl ise bu kategorilerden hiçbirine girmez. O halde hâli varlıkla nitelendiremeyiz.(76) Ancak burada hal varlıkla nitelenemiyeceğine, varlıkla nitelenemeyen şeyin ise yokluğu zorunlu olduğuna göre, hâlin yok olması gerekir, şeklinde bir itiraz yapılabilir. Cüveynî'ye göre, hâlin yokluğunun zorunlu olduğu hususu ne doğrudan doğruya (zarûreten) bir bilgi ile ne de aklî araştırma (nazar) ile saptanabilir. O, cevherle araz ve cevherle zâtî nitelikleri arasındaki aklî bir münasebetin hükmüdür. Bu nedenle biz ona ne var ne de yok diyebiliriz. Böylece bilinebilir şeyler üç kategori altında toplanabilir: a) Varlık. b) Yokluk. c) Varlığın bir niteliği olan, tek başına ne varlık ne de yoklukla nitelenen hâl.(77)

73. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 81-82. 74. Aynı eser, s. 82.
75. Aynı eser, s. 82.
76. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 639.
77. Cüveynî, el-İrşâd, s. 82; eş-Şâmil, ss. 639-640.

Görüldüğü gibi, hâl, Cüveynî'ye göre, varlık ve yokluk gibi bilinebilen şeylerdendir. Ebû Hâşim ise bunu açıkça inkâr etmektedir.[78] Cüveynî'ye göre, onun, hâli ne malûm ne de meçhûl saymasının nedeni, her ma'lûmun bir şey, bir mevcut olması gerektiğine inanması ve cehli de ilmin bir cinsi olarak görmesidir.[79] Daha açık bir deyişle, malûm dış âlemde mevcut olan bir şeye tekâbül eder; yokluk da malûm olduğu için onun dış âlemde bir karşılığı vardır. Öte yandan cehl, yani bilgisizlik de bir ilim cinsidir; o halde onun da dış âlemde mevcut olan bir objesinin bulunması gerekir. Hâl, bunlardan ne biri ne de ötekidir.

Cüveynî'ye göre, hâl, varlık ve yoklukla nitelenemese de, bilinir. Nitekim dış âlemde herhangi bir gerçekliği olmadığı halde, yokluk da bilinebilir.[80] Zâtı bilen, onun halini ilmen kavrayamayan, ancak daha sonra zâtın bir hâli olduğunu bilen kimse, daha önce bilmediği bir şeyi bilmiş olur. O halde zatı bilmekle, onun halini bilmek arasında fark vardır ve her ikisi de bilgimizin konusudur.[81] Eğer zatı bilmekle, onun hâlini bilmek aynı olsaydı, zât doğrudan doğruya, zâtın hâli ise nazarî olarak bilinebileceği için, bir şeyin hem doğrudan doğruya hem de nazarî olarak bilinmiş olması gerekirdi ki, böyle bir şey genel kanaate aykırı düşer.[82] Zatın varlığını bilmeden, zâtın varlığına ekli olan halleri bilmek imkânsızdır. O halde hâlin bilgisi zatın bilgisinden sonra gelir; dolayısıyla nazarîdir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Ebû Hâşim ve daha sonra bazı Eş'arîler ve bu arada Cüveynî, ma'nâ nazariyesinin doğurduğu sonsuzca gidiş (teselsül) kurtulmak için onu hâl nazariyesine dönüştürmüşlerdir. Böylece hâl nazariyesi, konu ile yüklem arasındaki münasebeti ele alıp, inceleyen bir nazariye görünümündedir. Buna göre, bir kavram konuya yüklendiği zaman, konunun bir bakımdan diğer şeylere benzediğini ve bir başka bakımdan ise diğer şeylerden farklı olduğunu bize bildirir ve yüklem olan bu kavrama karşılık, konunun sıfatı olan bir hâl teşekkül eder.

78. Ebû Muzaffer el-İsferâ'yînî, et-Tabsîr.., s. 53; Bağdâdî, el-Fark., s. 182.
79. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 642.
80. Yokluğun bilinebilir olduğu hakkında bk., aynı eser, ss. 137vd..
81. Aynı eser, s. 643.
82. Aynı eser, ss. 643, 644.

İşte bu hâl, konunun başka şeylere benzerliğini ve başka şeylerden farklılığını ortaya koyar. Cüveynî yüklem olan bu kavramları, konunun kendisinde dâhil bulunan ve ona dışardan ilâve edilen kavramlar olarak ikiye ayırmakta; birincilere sebebi olmayan hâller, ikincilere de sebebi olan hâller adını vermektedir. Meselâ, "cevher yer kaplayan bir şeydir" önermesinde "yer kaplama" konunun kendisine dahildir; fakat "cevher hareketlidir" önermesinde "hareket" kavramı ona dışardan ilâve edilmiştir. Öte yandan cevherler genel olarak arazları kabul etmekte birleşirler; ancak arazlardan belli bir türüne sahip olmakta ayrılırlar. Araz bir cins, arazda dahil bulunan kevnler, renkler v.b. arazın türleridir. Böylece denebilir ki, cevherler araz cinsini kabul etmekte ortak, siyah, beyaz, hareket ve sukûn gibi araz türlerini kabul etmekte ise birbirilerinden farklıdır. Cüveynî böylece bir "küllîler nazariyesi" için kapıyı aralamaktadır.

Cüveynî bu âlemde şeyler arasındaki aklî bir münasebetin, başka deyişle, konu ile yüklem arasındaki bir münasebetin hükmü olarak gördüğü halleri ilâhî sıfatlara da uygulama eğilimindedir. Öyle görünüyor ki, Cüveynî, ilâhî sıfatların gerçekte Allah'ta mevcut olduğunu ileri süren genel görüşle, onların sırf isimler olarak mevcut olmadıklarını ileri süren itizâlî görüşü hâl nazariyesi ile uzlaştırmak istemektedir.

Cüveynî, daha önce de belirttiğimiz gibi,, bu âlemdeki her şeyin öteki âlemdeki her şeye bir delil olduğunu kabul etmektedir. Allah'ın sıfatları hakkındaki bilgimizi de bu yolla, yani görülen âlemi görülmeyene kıyaslamak sûretiyle elde ederiz; çünkü görülen âlemle görülmeyen âlem arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Bu bağlantıyı inkâr etmek, maddenin kıdemi (öncesizliği) görüşüne, Allah'ı tanımamaya ve aklın reddettiği her türlü cehâlete götürür. Öte yandan bu bağlantıyı gözönüne almadan görülen âlemin niteliğini görülmeyen âleme atfetmek, Allah'ı sonlu bir cisim olarak nitelememize; hâdis olan şeylerin bir başlangıcı olmadan birbirini izlediğini kabul etmemize yol açacaktır. İşte bu nedenle görülenle görülmeyen âlemi bir noktada birleştiren bu bağlantının şeklini bilmek zorunludur.[83]

83. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 82-83; kar., eş-Şâmil, s. 633.

Cüveynî'ye göre her iki âlem arasında 4 çeşit bağ vardır:

1. Sebep bağı: Görülen âlemde bir hükmün bir sebep sonucu ortaya çıktığı ve delilin bu esasa dayandığı sabit olunca, her iki âlemde de aynı sebep eser münasebetinin bulunduğuna, sebep ve eserin birbirini gerektirdiğine ve birinin yokluğuyla diğerinin yok olacağına hükmetmek gerekir. Cüveynî, buna örnek olarak, bu âlemde âlimin âlim olmasının sebebinin ilim olduğunu veriyor.

2. Şart bağı: Bir hükmün bu âlemde bir şarta bağlı olduğu ve bu hükmün benzerinin öteki âlemde de geçerli olduğu kabul edilince, onun, bu âleme kıyasla, böyle bir şartla şartlanmış olduğuna hükmetmek gerekir. Meselâ, bu âlemde âlim olmanın şartı, canlı olmak olduğuna göre, aynı şeyi görülmeyen âlem için de uygulayabiliriz.

3. Hakikat bağı: Görülen âlemde belli bir şey için ispat edilen hakikat, öteki âlem için de geçerlidir. Meselâ, bu âlemde âlimin hakikatı bilgi sahibi olmak olduğuna göre, aynı şeyi öteki âlem için de söyleyebiliriz.

4. Delil Bağı: Eğer bir delil belli bir nesnenin delili ise, bu delil her iki âleme de işâret eder. Meselâ, ihdâs (yaratma fiili) yaratanın (el-muhdis) varlığına işâret eder.(84)

Böylece Cüveynî, ortaya koyduğu hâl nazariyesi sayesinde, görülen ve görülmeyen âlem arasındaki yakın ilişki sorununu çözmektedir. Bu âlem, aynı aklî münasebetlerin hüküm sürdüğü öteki âlemin aşağı düzeydeki bir kopyası durumundadır. Aralarındaki fark, birincisinin yaratılmış ikincisinin ise yaratılmamış olmasıdır. Cüveynî'nin düşüncelerinden elde edilen bu sonuç, onu, bu âlemin varlığını Allah'ın bir tecellisi olarak gören Sûfî filozoflara oldukça yaklaştırmaktadır. Ancak Cüveynî'ye göre, bu âlem Sûfîlerin anladığı manada bir gölge âlem olmayıp, Allah'ın seçme gücü ve hür irâdesiyle yarattığı gerçek bir âlemdir.

---

84. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 83-84.

B Ö L Ü M I I

C Ü V E Y N Î ' N İ N A L L A H G Ö R Ü Ş Ü

I. A L L A H ' I N V A R L I Ğ I

Allah'ın varlığı üzerinde durmadan önce, Cüveynî'ye göre, şu üç terimin anlamını açıklığa kavuşturmak gerekmektedir: Varlık, Şey ve Yok.

1. V a r l ı k v e A n l a m ı

Varlık teriminin, temelde birbirinden ayırabileceğimiz iki ayrı anlamı vardır:

a) Soyut bir kavram olarak varlık, varlık düşüncesi.

b) Mevcut, yani var olan şey anlamında varlık.

Cüveynî, varlığın bu iki anlamından ikincisini tercih etmektedir. Varlığı, soyut bir kavram olarak mutlak anlamda ele almamakta, onu var olan şey anlamında somut, dış âlemde gerçekliği olan bir şey olarak görmektedir. "Varlık sıfatlardan sayılmamalıdır; çünkü o, zatın kendisidir; bizce varlık, tahayyüz (yer kaplama) niteliğinin aksine, cevherin zâtına katılmış bir nitelik olmayıp, cevherin kendisidir..; bir şeyin varlığını bilmek zâtını bilmektir"(1) derken Cüveynî, varlığı ikinci anlama almaktadır. Bu noktada o, Aristo'nun düşüncesiyle birleşmekte;(2) ancak İslâm filozoflarından, özellikle İbn Sînâ'dan ayrılmaktadır. İbn Sînâ, Aristo'nun zât ve varlık arasında yaptığı ayırımı ontolojik sahada da geçerli sayarak, varlığı zata ilâve edilen özel bir nitelik saymıştır.(3) Cüveynî, zihnî kavramlar olan hâllerin varlığa katılan bir nitelik olduğunu söylerken de, öyle görünüyor ki, zâtla varlığın aynı olduğu görüşünden hareket etmektedir. Bilinebilir şeyler kategorisine dahil olan varlık, yokluk ve hallerden dış dünyada sadece varlığın bir objesi vardır; yokluğun ve tek başlarına hallerin böyle bir objesi olduğundan söz edilemez. Bu duruma

---

1. Cüveynî, el-İrşâd, s. 31.
2. Kar., Aristo, Metâfizik Z, I, 1028a 13. Ayrıca Aristo'nun zat ve varlık konusundaki düşünceleri için bk., F. Rahmân, Essence and Existence in Avicenna, Medieval and Renaissance Studies içinde, c. IV (1958) ss. 1vd.; S. Afnan, Avicenna, His Life and Works, Londra 1958, ss. 118.
3. Ibn Sînâ, en-Necât, ss. 7-8; el-İşârât ve't-Tenbîhât, neşr.: Forget,

göre, yokluk ve tek başlarına haller sırf zihnî kavramlardır. Hallerin varlığı sadece cevherin varlığı ile ortaya çıkar ve bu şekilde onun dış âlemde bir objesinin bulunduğundan söz edilemez.[4]

Varlık bu âlemde zatla ya da cevherin kendisi ile aynı olduğu gibi, öteki âlemde de aynıdır. Allah'ın zatından varlığı, varlığından da zatı anlaşılır. Böylece Cüveynî varlığı Allah'ın bir sıfatı olarak gören Eş'-arîlerden ayrılmaktadır. Ancak Cüveynî'nin bu görüşünde ne kadar tutarlı olduğu şüphelidir; çünkü Allah'ın zorunlu sıfatlarından söz ederken, var-lığı nefsî sıfatlardan saymaktadır.[5] Eğer varlık Allah'ın nefsî (zâtî) sıfatlarından ise; onun ya bir hal olması gerekir ki, Cüveynî bunu kesin-likle reddetmektedir; ya da hâlin tanımına girmediği halde, yine de bir hâl olması gerekir ki, böyle bir şey düşünülemez. Nitekim Cüveynî cevhe-rin varlığını da, onun zâtî sıfatlarından saymaktadır.[6] Bu durumda da yi-ne ya varlığı sebebi olmayan sıfatlar, başka deyişle haller sınıfına sok-mak ve onu soyut zihnî bir kavram olarak kabul etmek, ya da yukarıda be-lirttiğimiz çelişkiyi göze almak gerekir. Öte yandan varlığı bir hal ola-rak görmek de sorunu çözmeyecektir; çünkü haller varlığa bağlı sıfatlar olduğu için, hâlin hâle bağlı olduğu şeklinde daha önce ma'nâ nazariye-siyle ilgili olarak Mu'ammer'in düştüğü hata burada da kendisini göste-recektir.

2. Ş e y v e Y o k

Daha önce Cüveynî'nin bilinen şeyleri üç sınıfta topladığına dikkati çekmiştik. Bunlar varlık, yokluk ve tek başına ne varlık ne de yoklukla nitelenebilen hâl'dir. Cüveynî, varlığı genellikle "mevcûd", varolan şey anlamında kullanıyordu. Cüveynî bu noktadan hareketle, Ehl-i Sünnetin görüşüne dayanarak, şeyin tanımını yapmağa çalışıyor. Onca şey, mevcut olandır; her şey mevcut ve her mevcut da şeydir; bir şey şey/olarak nitelen-dirilmedikçe, varlıkla nitelenemez; varlıkla nitelenmedikçe ona şey dene-mez.[7] O halde Cüveynî, şey'den dış âlemde somut varlığı olanı, hakikatı

Leyden 1892, s. 11.

4. Cüveynî, el-İrşâd, s. 82; eş-Şâmil, ss. 639-640.

5. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 30vd..

6. Cüveynî, eş-Şâmil, ss.308, 165.

7. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 124.

olanı anlamaktadır. Şey, onca, müspet, olumlu bir şeydir. Yok ise, var-
lığı olmayan, olumsuz olandır; yokluk, sırf olumsuzluktur; o olumsuz sı-
fatlardan da değildir.[8] Şey varlıktan soyutlanamadığı halde, yokluk var-
lıktan tamamıyla yoksundur.

Mu'tezilîler, şeyin hakikatını bilinen olmasına bağladıkları için
hataya düşerler. Onlarca şey, bilinendir; bilinen de şeydir. Onların bu-
rada vardıkları sonuç, her ma'dûm (yok)'un, bilinen olduğu için, şey ol-
ması gerektiğidir. Cüveynî, bu görüşün, ilk olarak Mu'tezileden eş-Şah-
hâm tarafından ortaya atıldığını ve Basra Mu'tezilîlerince desteklendi-
ğini belirtiyor.[9] Cüveynî'nin verdiği bu bilgiler, genellikle diğer kay-
naklarda bildirilenleri tasdik eder mahiyettedir.[10]

Cüveynî'ye göre Mu'tezileden bazıları, ma'dûmun bir şey, bir zât,
bir ayn (hakikat) olduğunu kabul ederek, onları bir takım nefsî sıfatlar-
la nitelendirdiler; ancak onlardan bir kısmı zatî sıfatlardan yer kapla-
mayı (tahayyüzü) reddettiler. Yine bunlara göre, yokluk halinde var olan
arazlar renk, tad, koku ve kevn (varlık tarzı)'dır. Onlar cinslerin ken-
dilerine has özelliklerini varlık halinde de yokluk halinde de kabul et-
tiler; onlar, yokluk halinde de varlık halinde de aynı özelliklere sahip
tir.

Mu'tezileden bazılarına göre ise, yokluk halinde arazların cevher-
le kıyâmı ve cevherlerin onları kabul etmesi imkânsızdır.[11] Cüveynî, eş-
Şahhâm'ın hepsinden de aşırı giderek, arazların yokluk halinde iken cev-
herle kâ'im olduğunu, cevherlerin kevnlerden yoksun olamıyacağını ileri
sürdüğünü belirtiyor.[12]

Cüveynî, el-Ka'bî ve Mu'tezilenin Bağdat koluna bağlı taraftarları-
nı, ma'dûmun şey olduğu düşüncesinde olanlardan ayırıyor. Onlar, Ehl el-

8. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 124; el-İrşâd, ss. 21-22 ve 31. Burada Cüveynî-
nin Bâkilânî'den geniş ölçüde yararlandığı anlaşılıyor. Bâkilânî, bütün
bilinen şeyleri yok ve var (ma'dûm ve mevcut) olmak üzere ikiye ayırı-
yor. Cüveynî bunlara ne var ne yok olan halleri üçüncü bir kategori o-
larak ekliyor. Bâkilânî'ye göre, şey mevcuttur. Dilciler de şeyden, is
patı, yani somut varlığı anlarlar. Yokluk ise onlarca olumsuzluktur,
dış âlemde gerçekliği olmamaktır. "Zeyd'den hiçbir şey almadım", "On-
dan hiçbir şey işitmedim", "hiçbir şey görmedim" sözleri, sözü edilen
şeyin bulunmadığını; "bir şey aldım, bir şey işittim" ve "bir şey gör-
düm" sözlerinde ise sözü edilen şeyin bulunduğu, mevcut olduğunu açıkça

Hakk'a uyarak, ma'dûmun şey olmayıp, sırf olumsuzluk olduğunu ileri sür-
müşlerdir.(13) İcî, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî ve Ebû'l-Huzeyl'in, ma'dûmu şey
sayanlardan ayrıldıklarını(14) söylüyor; Curcânî ise onlara el-Ka'bî ve
Bağdat ekolüne bağlı Mu'tezilîleri ekliyor.(15) Sadece Bağdâdî, el-Ka'bî'yi
ma'dûmu şey olarak kabul edenler grubuna sokuyor ve diyor ki: "Ka'bî'ye
göre, ma'dûm şeydir; bilinendir; hakkında bir şey söylenilendir; fakat
o, ne cevher ne de arazdır".(16)

Mu'tezile ma'dûmu şey olarak kabul ederken, onun varlıkla nitelen-
mediği hususunda birleşmişlerdir.(17) Onların ma'dûmdan kastettikleri var-
lığı mümkün olan ma'dûmdur.(18) Yaratılan ve sonradan olan şeyler ancak
var olmaları bakımından bir fâ'ile muhtaçtır; zat olma, cevher ya da araz
olma bakımından onlar üzerinde fâ'ilin hiçbir etkisi yoktur; çünkü fâ'il-
in, bir cevher var etmeyi dileyince, cevheri hakikatı bakımından arazdan
ayırdetmesi gerekir ki, onu var etme irâdesi gerçekleşsin. Eğer fâ'il,
hâdis şeylere, onların cins ve tür özelliklerini verseydi, onlar fâ'il
olan Allah'a benzeyeceklerdi ki, bu, itizâlin ana ilkelerinden olan "tev-
hîd" ilkesine aykırıdır. Öte yandan onların yokluk halinde cins ve tür
özellikleri bulunmasaydı, var etme tasavvur edilemez ve dış olaylardaki
çeşitlilik sırf tesâdüfe bağlı kalırdı.(19) Burada iki önemli nokta göze
çarpmaktadır: a) Hâdis olan şeylerin bir imkân el-vucûd (varolma imkânı)'
dan sonra gerçekleştiği. b) İlâhî zatla âlemin zatı arasındaki kesin ay-
rılık. Eğer âlem Allah'ın ilmine göre yaratıldıysa, âlemin O'nun zatına
benzemesi gerekir; çünkü Allah'ın bilgisi zatıyla aynıdır. Mu'tezile böy-
lece Allah'ın, bilgisi ile zatını aynı saydıkları için, âlemin zatını Al-

göstermektedir. O halde her mevcudun şey, her şeyin de mevcut olması gerekir. Yok ise bulunmayan, şey olmayandır. Bk., et-Temhîd, s. 40.

9. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 124; kar., Şehristânî, Nihâyet, s. 161.
10. Bk., Şahristânî, Nihâyet, s. 151; el-Milel, c. I, ss. 124-125, 116; İbn Hazm, el-Fisal., c. IV, s. 153; Bağdâdî, el-Fark., ss. 95-96; el-İsferâ'yînî, et-Tabsîr.., s. 37.
11. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 124.
12. Aynı eser, s. 124.
13. Aynı eser, s. 125.
14. İcî, Mevâkıf, c. I, s. 296.
15. Curcânî, Şerh el-Mevâkıf (Mevâkıf'la birlikte), c. I, s. 296; kar., H. Çelebi, Şerh el-Mevâkıf, (Mevâkıf içinde), c. I, ss. 97-98 ve 127.
16. Bağdâdî, el-Fark., s. 164.
17. İcî, Mevâkıf, c. I, s. 296.

lah'ın zatından ayırmak zorunda kalmışlar ve dolayısıyla mümkün olan bir ma'dûmu kabul etmişlerdir. Onların hâdislerden önce dış âlemde sâbit bir şey olarak tasavvur ettikleri bu mümkün olan ma'dûm filozofların sûretsiz ilk maddesine büyük ölçüde benzemektedir.[20]

Cüveynî'ye göre, Allah'ın kudreti ile kudreti dahilinde olan şey arasında sıkı bir ilişki vardır. Allah, cevher ve arazları yaratınca, O'nun kâdir olması için, kudreti dahilinde olan şey üzerinde etkili olması ya da ona taallûk etmesi gerekir. Bu durumda yaratılan ve kudret dahilinde olan şey kudretin eseri olur. Mu'tezile de Ehl el-Hakk gibi yaratmada etkisi olmayan bir kudreti reddederler. Ancak onlara hâdisin şey, cevher ya da araz olması kudretin eseri midir diye sorulacak olursa, onun şey olmasının kudretin eseri olduğunu söylemezler; çünkü onların esaslarına göre, hâdis, yokluk halinde de şeydir.

Cüveynî, şeylik niteliğinin, meselâ, hudûsa da verilebileceğini, çünkü hudûsun hâdisin şey olması şeklinde tanımlanabileceğini ileri sürüyor. Bu durumda kudretin hâdisin şey olması üzerinde hiçbir etkisinin olmaması gerekir. Eğer hudûsun, zata ilâve edilmiş bir nitelik, bir hâl olduğu ileri sürülürse, yine onun kudretin eseri olmadığını kabul etmiş olurlar; çünkü onlardan halleri kabul eden Ebû Hâşim'e göre, hâl malûm ve meçhul olmadığı gibi, makdûr da değildir.[21] Cüveynî, böylece, Mu'tezilenin ma'dûmun şey olduğu ve yokluk halinde Allah'ın kudretinin ona taallûk etmediği görüşü mantıkî sonucuna götürülecek olursa, Allah'ın etkisi olmayan bir kudretle kâdir olduğunu kabul etmek zorunda kalacağımızı ileri sürüyor.

Cüveynî'ye göre, her malûmun şey olduğunu ileri sürmek de aynı derecede saçmadır; çünkü Allah'ın şerîki bulunmadığı ve iki zıddın birarada bulunmasının imkânsızlığı ilkesi de bilinen şeylerdir. O halde onları

---

18. Bk., H. Çelebi, Şerh el-Mevâkıf, ss. 97vd.; F. Râzî, Kitâb el-Muhassal, Kahire 1323, ss. 38vd..
19. Şehristânî, Nihâyet, ss. 155-156, 161.
20. Bk., Aynı eser, s. 33; İbn Sînâ, en-Necât, s. 326vd..
21. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 126-127.

şey olan yoklar olarak mı kabul etmek gerekecektir? Allah'ın ortağının
şey olan ma'dûm olduğunu kabul etmek, dinden çıkmak demektir; çünkü Al-
lah'ın ortağı yoktur. İki zıddın birarada olmasının imkânsızlığının da
şey olması kendi içinde bir çelişkidir. Ebû Hâşim bu çelişkiden kendisi-
ni kurtarmak için, onun ma'lûmu olmayan bir ilim olduğunu söylemiştir.
Cüveynî, bu görüşü "hiç kimsenin ulaşamıyacağı bir cehâlet olarak niteli-
yor; çünkü bir kimse, "ben Allah'ın ortağı olmadığımı biliyorum, ama Al-
lah'ın ortağının olmaması bence bilinen bir şey değildir" derse, açık
bir çelişkiye düşmüş olur. Bu sözle, "bence Allah'ın ortağı olmaması bi-
linen bir şeydir, fakat ben onu bilmiyorum" sözü arasında hiçbir fark
yoktur.[22] Öte yandan malûmu olmayan bir ilmi kabul edecek olursak, mu-
râdsız irâdeyi, makdûrsuz kudreti de kabul etmek gerekir; ilmin taallûk
ettiği bir nesnesinin bulunmadığını söylemek, irâdenin taallûk ettiği bir
nesnesinin bulunmadığını söylemekten daha uygun değildir.[23]

Cüveynî, Mu'tezilîlerin ma'dûmu şey saymakla, ezelde şey olan bir
yok'u kabul ettikleri düşüncesindedir. Nitekim daha önce de belirttiği-
miz gibi, Îcî, Curcânî ve Şehristânî de bu düşüncesinde Cüveynî'ye katılı-
maktadır. Cüveynî'ye göre, ezelde yok olan şeyin ya Allah'tan başkası ol-
ması ya da O'ndan başkası olmaması gerekir. Eğer o, Allah'tan başkası
ise, onun şey olması zorunludur. Eğer Allah'tan başkası değilse, onun
kadîm, yani öncesiz olması gerekir. Cüveynî, bunu aşırı bir cehâlet gös-
terisi olarak niteliyor ve diyor ki: Bizce yokluk sırf olumsuzluktur;
sırf olumsuzluk, nasıl somut bir şey olabilir? Eğer yokluk ya başka ola-
rak veya başkalık niteliği dışında düşünülürse, her iki ihtimâl de âlemin
kadîm olduğu sonucuna götürür. Ehl el-Kıble'nin üzerinde ittifâk ettiği
husus, Allah'ın ezelde varolduğu ve O'nunla birlikte hçbir şey bulunmadı-
ğıdır.[24]

Cüveynî, daha sonra "şey" kavramının dildeki kullanılışı üzerinde
duruyor. Ma'dûmun dilde de şey olarak adlandırılması imkânsızdır; bu ad-
landırma ancak mecâzî anlamda yapılabilir. Ma'dûma aklen şey denemez; çün

22. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 127-128.
23. Aynı eser, s. 128, satır 5-9.
24. Aynı eser, ss. 133-134.

kü dildeki isimler, ismi oldukları şeylere özgü olmayıp, sadece birer deyim (ıstılah) olarak ortaya çıkarlar. Bu deyimler ortaya çıkmak ve yaygınlaşmak sûretiyle hakikatlarını kazanırlar. Ancak biz "ma'dûmun şey olduğunun konuşmalarda yaygınlık kazanmadığını görüyoruz. Araplar varlığı mümkün olan malûmların hakikatından söz ederken şey sıfatını onlardan kaldırırlar. Böylece onlar şey'den somut varlığı ve "şey değil" den de olumsuzluğu, somut varlığın yokluğunu anlarlar.[25] Aynı şekilde araplar, şeyin ne hâdis ne de kadîm olduğunu kabul etmezler; onlarca her şey ya kadîmdir ya da hâdistir. Ma'dûm şey olarak kabul edilecek olsaydı, şeyin ne kadîm ne de hâdis olduğunu kabul etmek gerekirdi.[26]

Şeyin hakikatı bilinen olması değil, mevcut olmasıdır; çünkü bilinen kavramı, taallûku bulunan bir isimdir; ona taallûk eden ilmin ve onu bilen bir kimsenin bulunması, ma'lûm (bilinen) sözünün kullanılmasını gerektirir. Şey ise böyle değildir; dilde şey taallûku bulunan isimlerden değildir; çünkü şeyin bilinmediği farzedilse bile, yine de araplar onun somut varlığı bulunduğunu kabul ederler.[27]

Cüveynî, daha önce de belirttiğimiz gibi, varlığı tasavvur edilebilen her şeye ancak mecâzî anlamda şey adının verilebileceği görüşündedir. Hakikatta ise böyle bir şeyden söz edilemez. Kur'ân'da geçen, "Kıyâmet saatinin sarsıntısı büyük şeydir" (Hâcc, XXII, 1) âyetinde sarsıntı'ya henüz mevcut olmadığı halde şey adı verilmiştir. Burada Kıyâmet saatinin sarsıntısına şey adının verilmesi gelecekte vukubulacak bir olaya nispetledir; ma'dûmun ise Kıyâmet saatine izâfeti imkânsızdır.[28]

Cüveynî buradan şu sonuca ulaşıyor: İlmin, bir şeyin varlığının tasavvuruna taallûk etmesi yokluğu bilmenin zaruretindendir. Daha açık bir deyişle, ma'dûm ma'dûm olması itibarıyla değil, varlığın tasavvur edilmesine nispetle bilinir. Böylece Cüveynî, bilinen yokluğu, Ebû İshâk el-İsferâ'yînî'ye dayanarak, 3 noktada gruplandırıyor: a) Mevcut olup sonradan yok olduğu bilinen ma'dûm. b) Henüz mevcut olmadığı halde daha sonra var olacağı bilinen ma'dûm. c) Henüz mevcut olmadığı gibi, Allah'ın mevcut ol

25. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 134-135; kar., Bâkilânî, et-Temhîd, s. 40.
26. Cüveynî eş-Şâmil, s. 135.
27. Aynı eser, s. 135.
28. Aynı eser, ss. 135-136.

mayacağını bildiği ma'dûm.[29] Bunlara daha önce Cüveynî'nin sözünü ettiği bir hususu 4. bir madde olarak ekliyebiliriz ki, o da d) İmkânsız olduğu bilinen ma'dûm.[30]

Cüveynî'nin bu noktada Bâkilânî'yi yakından izlediği görülüyor. Ancak Bâkilânî, açıklamalarında Cüveynî'den çok daha açık ve ayrıntılıdır. Bâkilânî bilinen ma'dûmları 5 noktada topluyor: a) Hiçbir zaman varolmayan ve varolması da mümkün olmayan ma'dûm: İki zıddın birarada bulunması gibi çelişiğin imkânsızlığı. b) Varlığı mümkün olsa da, var olmayan ve hiçbir zaman da var olmayacak ma'dûm: Ölülerin diriltilerek tekrar bu dünyaya dönmesi gibi Allah'ın olmayacağını bildiği ve haber verdiği şeyler. c) Şu anda yok olan, fakat daha sonra var olacak olan ma'dûm: Haşr ve neşr gibi Kıyâmetle ilgili olaylar. d) Şu anda yok olan fakat daha önce mevcut olmuş olan ma'dûm: Geçmişteki hallerimiz ve yaptıklarımız gibi. e) Kudret dahilinde olan ma'dûm: bunun olması da olmaması da mümkündür, fakat olur mu olamaz mı bilemeyiz; Allah'ın, irâdesinin taallûk ettiği her şeye kudreti olması gibi.[31] Bu son madde Cüveynî'de bulunmamakla birlikte, onun da katıldığı hususlardan biridir. Daha sonra Allah'ın irâdesinden söz ederken de göreceğimiz gibi, Cüveynî'ye göre de, Allah'ın irâde ettiği her şeye gücü vardır; bir şeyi dilerse gerçekleştirir, dilemezse gerçekleştirmez; cismin hareketi ve sukûnu gibi.

Anlaşılacağı üzere, Cüveynî yok olanın bilinmesinden, onun yokluğunun bilinmesini anlıyor. O, bu hususu şöyle izah ediyor: Bir kimse kendisiyle birlikte bir elbisenin bulunmadığını anlayınca, bu hususun inkâr edilemeyecek kadar doğru olduğunu bilir. Bu bilginin bir bilineninin olması gerekir. Ancak bilinenin, elbisenin varlığı olması imkânsızdır; çünkü elbisenin onunla birlikte olmasının bilgisi ile onunla birlikte olmamasının bilgisi birbirinden farklıdır. O halde bu bilgi, elbisenin onunla birlikte bulunmadığına taallûk eder.[32]

Cüveynî'nin, yokluğu sırf olumsuzluk şeklinde tanımlarken, sırf olumsuzluktan neyi kastettiği şimdi daha iyi anlaşılmaktadır. Önce yokluk

29. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 138.
30. Aynı eser, s. 138.
31. Bâkilânî, et-Temhîd, ss. 40-41.
32. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 137, 138.

bir şeyin varlığının, yok olduğu anda tamamıyla ortadan kalkmasıdır; başka deyişle mevcut olanın somut hususiyetlerini ve bu arada kendisi de somut bir mevcut olan zatını yitirmesidir. Nitekim Cüveynî diyor ki: Varlığın imkânı varlık değildir.(33)

3. Allah'ın Varlığının İspatı

Daha önce de gördüğümüz gibi, bu âlemin varlığını bilmek, bizi Allah'ın varlığını bilmeye götürür. Bu nedenle Cüveynî, âlemde var olan şeyleri incelemekle işe başlar. Varolan şeyleri cevher ve araz olmak üzere iki grupta toplar. Cevher, varlığı sürekli olmakla beraber, her türlü değişmenin mahallidir. Onca cevherdeki değişmelerin sebebi arazlardır. Âlemde bulunan hiç bir şey değişmeden yoksun olmadığı için, arazlardan da yoksun değildir. O halde hudûsa (sonradan olmaya) işâret eden değişmelerden ve bu değişmeleri meydana getiren arazlardan yoksun olmayan her şey de hudûsa, başka deyişle sonradan olmaya tâbidir. Bu durumda âlemin hâdis olması, hâdisler geriye doğru sonsuzca uzatılamıyacağı için, hâdis olan âlemin bir muhdisi, bir yaratıcısının bulunmasını gerektirir. Öte yandan Cüveynî'ye göre, cevherle araz arasında, birinin diğerini meydana getirmesi anlamında bir sebep-eser ilişkisi yoktur. Sebep-eser ilişkisi ontolojik sahada değil, ancak mantıkî sahada geçerlidir. Cevherle araz arasındaki ilişki işte böyle bir mantıkî ilişkidir. Cevher ve arazları yaratan Allah'tır. Ancak arazlar her an yaratıldığı halde cevherler süreklidir; onların sürekliliğini sağlayan arazların işte bu her an yeniden yaratılışıdır.

Görüldüğü gibi, Cüveynî, âlemin sonradan olduğunu hissî delillere dayanarak ispat etmektedir. Âlemin hudûsunu hissî delillerle ispat etme eğilimi genellikle bütün Eş'arî kelâmcılarında bulunmaktadır.
Ehl-i Sünnet kelamında

Hudûs ya da sonradan olma delilini/ilk olarak basit şekliyle ortaya koyan kişi şüphesiz Eş'arî'dir. Cüveynî'nin de naklettiği ve şiddetle savunduğu Eş'arî'ye ait iki delil bulunmaktadır. Her iki delilde de Eş'arî, âlemdeki değişmelerin, onun sonradan olduğuna işâret ettiğini kanıtlamaktadır. Eş'arî'nin çağdaşı olan Maturîdî'nin de aynı delilleri kul-

33. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 139.

landığı görülmektedir.[34]

Eş'arî'nin birinci deliline göre, insan nutfeden yaratılmıştır. Nutfe yetişkin bir insan şekline girinceye kadar çeşitli değişiklikler gösterir; et, kan ve kemik olur. Bu değişmeler onun bir yaratıcısının bulunduğuna işâret eder; çünkü nutfeyi halden hâle değiştiren insanın kendisi olmayıp, mutlak kâdir olan bir yaratıcıdır. Eğer bu hal değişmelerini meydana getiren insanın kendisi olsaydı, en yetişkin ve olgun çağında böyle bir şeyi meydana getirmesi gerekirdi. Ancak biz görüyoruz ki, o böyle bir şeyi meydana getirmekten tamamıyla âcizdir.[35] Eş'arî bu delilin naklî dayanağı olarak, Kur'ân'daki şu âyeti veriyor: "Akıttığınız meniyi görmüyor musunuz; bu meniden insanı yaratan siz misiniz yoksa biz mi?" (Kur'ân, Vâkıa, LVI, 58-59). Eş'arî, daha sonra bu iknâî delili kelâmî-felsefî açıdan tekrar ele alarak şu şekilde değerlendiriyor: Meni kadîm (öncesiz) olsaydı, o ne bir iş yapabilir ne etkisi olabilir ne de herhangi bir değişikliğe uğrardı; çünkü kadîm değişmeye uğramadığı gibi, sonradan olma hususiyetlerine de sahip değildir. Hâdis olandan önce olmayan şeyin kendisi de hâdis ve yaratılmıştır.[36]

Cüveynî, haklı bulduğu Eş'arî'nin bu delilinin esasının Kur'ân'da Hz. İbrâhîm'in Allah'ın varlığı sonucuna ulaşırken izlediği metod'da yer aldığına dikkati çekiyor. Hz. İbrâhîm, Kur'ân'da da belirtildiği gibi,[37] yıldızların, ayın ve güneşin doğduktan sonra battıklarına, onların hallerinin değiştiğine tanık olduktan sonra, âlemin sonradan olduğu sonucuna varır. Nitekim Kur'ân'da, Hz. İbrâhîm'in bu delili anlatıldıktan sonra, "Bu, İbrâhîm'e milletine karşı verdiğimiz hüccetimizdir" (Kur'ân, En'am, VI, 83) denmektedir. İşte Eş'arî'nin sözünü ettiği delil de Hz. İbrâhîm'in Kur'ân'da sözü edilen delilinin aynıdır. Dolayısıyla Eş'arî'ye itiraz eden, aynı zamanda Hz. İbrâhîm'e itiraz etmiş olur.[38]

Eş'arî'nin delili ile Hz. İbrâhîm'in gözleme dayanarak vardığı sonuç arasındaki ilişkiye ilk defa dikkati çeken Cüveynî'dir. Gazzâlî, daha

34. Ebû Mansûr el-Maturîdî, Kitâb et-Tevhîd, neşr.: A. Huleyf, Beyrut 1970, ss. 18, 19.
35. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 245, 273; McCarthy, The Theology of al-Ash'arî, ar. s. 6.
36. McCarthy, The Theology of al-Ash'arî, ar. s. 7.
37. Kur'ân, En'am, VI, 76-79.

sonra, hocasının dikkati çektiği Hz. İbrâhîm'le ilgili bu Kur'ân âyetlerini ele alarak, onları Aristo'nun kıyas metoduna uygulayacaktır.(39)

Cüveynî, Eş'arî'nin naklettiği delili daha tutarlı ve felsefî bir hale getirmek çabasındadır. Bu nedenle diyor ki: Eğer biz içimizden birinin nasıl var olduğunu inceleyecek olursak, onun aslının nutfe olduğunu; nutfenin babanın varlığından sonra geldiğini biliriz. Bu durumda ya bir öncenin bulunduğunu ya da bulunmadığını farzetmek gerekir. Eğer bir önce bulunmuyorsa, bu, kesinlikle imkânsızdır; çünkü bu kimseden önce sonsuz babalar geçmiş olsaydı, onlar bir noktada sona ermezlerdi. Öyleyse bizim bir öncemiz vardır. Burada önümüze bazı ihtimaller çıkmaktadır. Bu ihtimallerden birincisi, öncenin tabiatın bir gereği olmasıdır. Eğer bu tabiat kadîm ise, onun sürekli olması ve zamanımızda da bu tabiî güçle insanın, ilk yaratıldığı andaki gibi, nutfenin ona herhangi bir önceliği olmadan var edilmesi gerekir. Öte yandan nasıl olur da bu tabiat insanın belli bir anda varolmasını gerektirir.(40) Cüveynî bu son ifadesinde, ihtiyârı, yani seçme gücü olmayan tabiatın anlar arasında bir seçme yapamayacağına atıfta bulunmaktadır.

İkinci ihtimal, gök küresinin, nutfe olmadan başlangıçta insanın varlığını gerektirdiğidir. Burada Cüveynî, büyük bir ihtimalle ay-üstü âlemin ay-altı âleme etkisi olduğunu ileri süren astronom- filozofların (felekiyyûn) görüşünü ele almaktadır. Cüveynî meseleyi, yıldızların hareketinin düzenli olduğu açısından ele alıyor. Âlemi idâre eden yıldızların, hareketleri düzenli olduğu için, onların biraraya gelerek, insanın varolmasını sağlamaları, bu biraraya gelmelerin önce ve sonra şeklinde birbirini sonsuzca izlemesiyle mümkündür. Bu demektir ki, her biraraya gelemeden önce ona benzer bir başka biraraya gelmenin vukuu zorunludur. O halde nasıl olur da öncesiz olan içtimâ'lar belli bir noktada sona erer.(41)

Böylece geriye cevherlerin kadîm olup olmadığı sorusu kalmaktadır. Cüveynî, yine Eş'arî'ye dayanarak, bu önemli soruyu cevaplamaya çalışmak

---

38. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 246.
39. Gazzâlî, el-Kıstâs el-Mustakîm, neşr.: el-Kabbanî, Kahire 1318/1900, ss. 40 vd..
40. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 248. 41. Aynı eser, s. 248.

tadır. Eğer cevherler kadîm olsalardı, ya birarada ya ayrı ayrı ya hem ayrı hem birarada ya da ne ayrı ne de birarada olmaları gerekirdi. Son iki ihtimâlin imkânsız olduğu aklın kesin bilgisine göre açıktır. Böyle-ce geriye iki ihtimal kalmaktadır. Bunlardan birincisi, cevherlerin bira-rada bulunmasıdır. Onlar ya zatları dolayısıyla biraradadır, ki o zaman zatları var oldukça içtimâ niteliğinden yoksun olmaları imkansızdır; ya da onlar bir ma'nâ dolayısıyla biraradadır ve bu durumda bu ma'nânın ka-dîm olması gerekir. Böyle bir şey ise birarada bulunmanın öncesiz olması demektir. Öncesiz olan içtima (birarada bulunma)'nın yok olması düşünü-lemez. Ancak cevherlerin ayrıldıkları bilindiğine göre, onların ezelde birarada bulunduğunu söylemek yanlıştır. Aynı şekilde cevherlerin ayrı ayrı oldukları farzedilirse, onların hiçbir zaman biraraya gelmemeleri gerekir; halbuki biz onların biraraya geldiklerini görüyoruz. Cüveynî, bütün bu ihtimallerin yanlışlığını gösterdikten sonra, cevherlerin ezel-de varlığını reddetmek gerektiği sonucuna varıyor.(42)

Cüveynî, âlemin hâdis olduğu ve bir muhdisinin bulunması gerektiği hususuna delil olarak Eş'arî'nin verdiği bir başka örneği daha ele alı-yor: Bomboş bir araziye gidip, toprağın, ustası ve yapıcısı olmadan, tuğ-la ve binâ haline gelmesini bekleyen bir kimse akıldışı bir iş yapmış o-lur.(43) Eş'arî'nin kendi eserinden naklettiğimiz bu delil, Bâkilânî'de daha felsefî bir anlam kazanarak Cüveynî'ye intikâl etmiştir. Bâkilânî ve Cüveynî'ye göre, sağlam ve mükemmel bir yapının bir usta, bir muhas-sıs (belirleyici) olmadan meydana gelmesini ve belli bir şekilde teşek-külünü bekleyen bir kimse, akıldışı bir iş yapmış, cehâlet karanlığına gömülmüş demektir.(44) Gerek Cüveynî ve gerekse daha önce Bâkilânî, bu de-lilde fiilin fâ'ilsiz olamıyacağı ilkesinden hareket etmektedirler. Bu nedenle Eş'arî'nin delili daha kaba ve felsefî olmaktan uzaktır.

Cüveynî, bu delili sağlam bir temele oturtmak için, fiille fiilin meydana getirdiği şeyi birbirinden ayırmakta ve yapma ve yazmanın iki

42. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 249-250.
43. McCarthy, The Theology of al-Ash'arî, ar. s. 6.
44. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 273; kar., Bâkilânî, et-Temhîd, ss. 44-45; el-İn-sâf, s. 18.

yaratılmış şey olduğunu, bu nedenle Allah, yaratıcı olarak nitelendiği halde, yazma ve yapma ile nitelenmediğini ileri sürenleri bu sûretle reddetmektedir. Onca Allah, Kur'ân'da yapmayı bir fiil olarak kendisine nispet etmiştir. Meselâ, "Göğe ve onu binâ edene..." (Kur'ân, Şems, XCI, 5) ve "O rahmet etmeyi kendi üzerine yazmıştır" (Kur'ân, En'am, VI, 12) âyetlerinde ve yine "Tevrat'ı kendi eliyle yazmıştır" hadîsinde Allah, bütün bu fiilleri kendisine nispet etmektedir. Dolayısıyla Allah'a bir fiil, bir yaratma olarak yapma ve yazmayı izâfe etmenin hiçbir sakınca-sı yoktur.[45] Öyle görünüyor ki, Cüveynî, fiille fiilden meydana gelen şeyi ayırırken özellikle üzerinde durduğu husus, fiilin öncesiz, yani kadîm olduğu halde, fiilden doğan şeyin hâdis, yani sonradan olduğudur.

Eş'arî, kâtip ya da bir binâ ustasının yaratıcı olduğunu söylemek sûretiyle Allah'ın yaratıcı olduğu sonucuna ulaşmak amacında değildir. Onun amacı hâdislerin (sonradan olan şeylerin) bir muhassısa (tahsis ediciye) bağlı olmadan meydana gelmesinin imkânsızlığını göstermektir.[46] Nitekim yazma yazanla kâ'im olan şeydir; ancak kâtip, yani yazan ismi, kudret mahallinden ayrı olarak harflerin, Allah'ın kudreti ile vukuu sırasında elde edilir. Bununla birlikte kâtip için mümkün olan şeyleri kitâbet (yazma) şeklinde adlandırmanın imkansız bir tarafı yoktur; çünkü "falan kimse çabuk yazı yazar" veya "falan kişi yavaş yazar" demek mümkündür; birinciden hareketlerin birbirini izlemesi ve sukûnların azlığı; ikinciden ise bunun tersi anlaşılır. Yazıya kitâbet adı mecâzî anlamda verilir; çünkü yazma kâtibin kudreti dahilindedir; yazı ise tanzim edilmiş harfler ve birbirini izleyen kelimelerdir.[47]

Cüveynî böylece Eş'arî'nin delillerine açıklık kazandırdıktan sonra, Allah'ın varlığının ispatında kendisinin tercih ettiği metodu açıklamaktadır. Bu metod onca imkân (cevâz) metodudur. İmkânı Cüveynî hiçbir zaman ontolojik bir hakikat olarak ele almaz; onun üzerinde durduğu aklî imkândır. Bu, daha önce sözünü ettiğimiz, aklın üç esaslı hükmünden birisidir. Diğer ikisi ise, aklî zorunluk ve aklî imkânsızlıktır.

45. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 281-282; kar., Bâkilânî, el-İnsâf, s. 18.
46. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 278.
47. Aynı eser, s. 280.

Cüveynî'ye göre, cisimlerde müşâhede ettiklerimiz, duyularla idrak ettik lerimiz ve idrak edemediklerimiz, bütün bunlar câ'iz (mümkün) olmak bakımından eşittirler. Biz aklen, belli şekli olan cisimlerin bir başka şekilde bulunmasını, sukûn halinde olanların hareketini ve hareket halin de olanların sukûnunu, gökyüzünün yüksekliklerine doğru giden cisimlerin aşağıya doğru hareketlerini, daire çizerek dönenlerin, kendi mecrasından uzaklaşarak dönmelerini, yıldızların kendi içinde bulundukları şekilleri terkederek bir başka şekle bürünmelerini imkânsız görmeyiz. O halde âlem için, onun câ'iz olduğuna hükmetmek gerekir. Câ'iz olduğu kabul edilen şeylerin ise, vâcip (zorunlu)olması imkânsızdır.(48)

Eğer âlemin belli bir anda varlığı zorunlu olsaydı, onun varlığının zorunlu olması, benzerlerinin varlığının zorunlu olmasından daha uygun olmazdı; çünkü benzer olanların hükmü vâcip (zorunlu) ve câ'iz (mümkün) olan şeylerde eşitliktir. Meselâ, bir cevherin belli bir anda varlığı zorunlu olsaydı, diğer cevherin de bu anda zorunlu olması ve bütün cevherlerin bir anda varolması gerekirdi. Aynı cinsten olan arazlarda da durum aynıdır. Ancak biz, benzer olan şeylerden bazılarının önce bazılarının da sonra geldiğini görüyoruz ki, bu, onların belli bir anda varlık larının zorunlu olmadığını gösterir. Varlığın belli bir anda zorunlu olduğunu farzetmekle daha önce ve daha sonra zorunlu olduğunu farzetmek arasında bir fark yoktur; çünkü zorunluğun anlara nispeti aynıdır. O halde biz varlığın zorunlu olmasını belli bir vakte tahsis edemeyiz.(49)

Böylece âlemin belli bir anda varlığının zorunlu olması imkânsız olunca, onun mümkün olduğunu kabul etmek gerekir. Mümkün olan bir şeyin öncesinin bulunmadığına hükmetmek ise imkânsızdır.(50) Bu durumda âlem, onu var eden bir muhassisa, onu içinde bulunduğu şekliyle meydana getirecek bir gerektiriciye muhtaçtır. Sadece aklın, zorunluluğuna hükmettiği şeyin bir müessire, tesir eden bir ilkeye ihtiyacı yoktur. Mümkün olan ve imkân cihetleri birbirine eşit olan bir şeyin tesâdüfen bir cihetten hiçbir gerektiriciye ihtiyaç göstermeden sâbit olması imkânsızdır.(51)

48. Cüveynî, el-Akîde.., s. 11; kar., el-İrşâd, s. 28; el-Luma', s.129.
49. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 263; kar., el-İrşâd, s. 28.
50. Cüveynî, el-Akîde.., s. 11.
51. Aynı eser, s. 11; kar., el-İrşâd, s. 28; el-Luma', s. 129.

Acaba bu muhassıs (belirleyici) ya da gerektiricinin niteliği nedir? O, aynı anda eserini gerektiren bir sebep midir (illet); yoksa tabiatçıların dediği gibi bir tabiat mıdır; yahut da Fâ'il-i Muhtâr olan bir varlık mı? Cüveynî'ye göre, âleme varlığını kazandıran, onu somut bir varlık haline koyan ilke, eserini zorunlu olarak gerektiren bir sebep olamaz. Eğer böyle olduğu kabul edilecek olsaydı, bu sebebin ya kadîm ya da hâdis olması gerekirdi. Onun kadîm olması, sebep zorunlu olarak aynı anda eserini de gerektirdiği için, bizi âlemin öncesiz (kadîm) olduğu sonucuna götürecektir ki, bu, âlemin sonradan olduğu hakkındaki delillere aykırı düşer. Eğer bu ilke hâdis olsaydı, onun da bir muhassısa ya da muhdise muhtaç olması gerekecek ve bu ilişki sonsuzca gidecektir.(52)

Bu ilkenin bir tabiat olması da imkânsızdır. Tabiî güç, hiçbir engel yoksa, eserini gerektirir. Eğer bu güç öncesiz ise âlemin kıdemine götürecektir. Onun hâdis olması halinde ise, bir muhassısa ihtiyacı olacaktır.(53)

Öte yandan ihtiyârı, başka deyişle seçme gücü olmayan zorunlu bir sebebin boşlukta belli bir cihete tahsis etmesi imkânsızdır; çünkü cihetler de anlar gibi birbirine eşittir. Sebebin seçme gücü olmadığı için âleme bu cihetlerden ve anlardan birini tahsis etmesi düşünülemez. O halde âlemi bu cihetlerden ve anlardan birine tahsis eden, muhtâr (seçme gücü olan) bir müessirdir.

Bununla birlikte, âlemin kadîm olmakla beraber, onu gerektiren ilkenin seçme gücü olan bir müessir olduğu ileri sürülebilir. Cüveynî böyle bir şeyin kesinlikle yanlış olduğunu belirtiyor ve diyor ki: Kadîm (öncesiz) olanın irâdeyle gerçekleşmesi imkânsızdır; çünkü sadece yok iken var olan şey irâdenin konusudur; ezelden beri mevcut olan şeyin ise irâdeye taallûk etmesi imkânsızdır. Genel olarak irâde ile gerçekleşen şey, irâde sahibinin etkili fiilidir ve bu fiil onun irâdesine uygun olarak gerçekleşir. Ezelden beri mevcut olan şey ise bir fiil değildir; dolayısıyla irâdeyle gerçekleşemez.(54)

52. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 28-29; el-Akîde.., s. 13.
53. Cüveynî, el-İrşâd, s. 29; el-Luma', s. 129-131; kar., el-Akîde, s.12.
54. Cüveynî, el-Akîde.., s. 12.

Böylece Cüveynî'ye göre, geriye bir tek ihtimal kalıyor ki, o da Allah'ın seçme gücüne sahip olan bir müessir olmasıdır.[55]

II. A L L A H ' I N S I F A T L A R I

Cüveynî, daha önce de belirttiğimiz gibi, varlığı zatla aynı saymak- la, onun bir sıfat olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Sıfatlar, varlık dışında Allah için zorunlu olan şeylerdir. Allah için zorunlu olan sıfatlar ise, iki grupta toplanabilir: a)Nefsî Sıfatlar. b)Ma'nevî Sıfat- lar.

Nefsî sıfatlar, varoldukları sürece, nitelendirdikleri nesnede bulu- nan, hiçbir sebebin eseri olmayan her olumlu sıfattır.[56] Başka deyişle, onlar, hiçbir sebebin eseri olmayan Allah'ın varlığının hâlleridir. Me- selâ, Allah'ın birliği, kıdemi, bekâsı, hâdis olan şeylere benzememesi, O'nun zâtî sıfatlarını teşkil eder. Sonuncu nitelik birlik, kıdem ve bekâ sıfatlarının bir sonucudur. Cüveynî, Allah'ın zatî sıfatlarını ortaya koyarken, bu âlemde zatî niteliklerin oynadığı rolü hareket nokta- sı olarak almaktadır. Nitekim yer işgal etme, cevherin, varlığı devam et- tikçe, olumlu bir sıfatı olduğu ve bu sıfat herhangi bir sebebin eseri olmadığı için zatî bir sıfattır.[57] İşte bu bir şeyin hakikatını teşkil eden zatî ya da nefsî sıfatlardır ki, Allah'la cevherin zatı arasındaki farkı belirler.

Ma'nevî sıfatlara gelince, bunlar da zatî sıfatlar gibi, Allah'ın zorunlu sıfatlarıdır. Cüveynî, ma'nevî sıfatları, "nitelendirdikleri nes- nede bulunan ve bir sebebin eseri olan her olumlu hususiyettir" şeklinde tanımlıyor. Allah'ın diri, âlim ve kâdir olması ma'nevî sıfatlardandır; çünkü dirinin diri olması hayatın, âlimin âlim olması ilmin ve kâdirin kâdir olması da kudretin eseridir. Cüveynî bu sıfatlarla ilgili olarak da yine bu âlemdeki münasebetlerden hareket etmektedir. Nitekim bu âlem- de de âlimin âlim olması ilmin eseridir.[58] Ancak bu âlemdeki ilim hâdis- tir, sonradan yaratılmıştır; öteki âlemdeki ilim ise ezelîdir, başka de-

---

55. Cüveynî, el-Akîde.., s. 12; el-İrşâd, s. 29; el-Luma', s. 131.
56. Cüveynî, el-İrşâd, s. 30.
57. Aynı eser, s. 30.
58. Aynı eser, s. 30.

yişle yaratılmamıştır. Böylece Cüveynî, Allah için zorunlu olan ma'nevî sıfatların sebepliliği üzerinde durmaktadır. Bu âlemde âlimin âlim olması, hâdis olan ilmin esdri olduğu halde, öbeki âlemde kadîm (öncesiz) olan ilmin eseridir. Onca mümkün olanın mümkün bir sebebi bulunduğu ileri sürüldüğüne göre, zorunlu olanın da neden zorunlu bir sebebinin bulunduğu ileri sürülmesin.(59)

Cüveynî, ma'nevî sıfatlarla ilgili olarak sebepliliği kabul etmekle, sıfatları Allah'ın zatının aynı sayan ve böylece kıdem dışında bütün sıfatların Allah'ta varlığını inkâra kadar giden Mu'tezilenin görüşünden ayrılmaktadır. Bilindiği gibi, Mu'tezile ilâhî sıfatlar konusunda, Allah'ın zatının kadîm, sıfatlarının ise hâdis olduğunu söylerler. Sıfatların Allah'ın zatıyla aynı olduğunu ileri sürerken de sıfatları inkâra yönelirler. Cüveynî, bir Eş'arî olarak, böyle bir görüşü reddetmektedir. Onca zât kadîmdir; sıfatlar da öyledir; onlar ne zatın aynı ne zatın gayrıdır.(60) Öyle görünüyor ki, Cüveynî'nin bu sonuca ulaşması, onun hâl nazariyesi ile yakından ilgilidir. Allah'ın zatının halleri olarak sıfatlar, ne mevcuttur ne de ma'dûmdur; onlar Allah'ın varlığına tâbi olan kavramlardır. Allah'ın varlığı kadîm olduğu için sıfatlar da kadîmdir. Zatla sıfatlar arasındaki ayrılık ancak zihinde ortaya çıkan bir ayrılıktır. Gerçekte ise böyle bir ayrılık yoktur. Cüveynî, sıfatlar ne Allah'ın zatının aynı ne de gayrıdır derken anlatmak istediği de budur.

1. Allah'ın Zâtî Sıfatları

a) Allah'ın Birliği:

Cüveynî, Allah'ın birliğini ispata girişmeden önce, Bir'in anlamı üzerinde duruyor. Ehl-i Sünnet imamlarına ait iki tanımdan söz ediyor: Bunlardan birincisine göre, bir, bölünmeyen şeydir. Onca çoğu imamlar bu görüştedir. Bazı imamların katıldığı ikinci tanıma göre ise, bir, kendisinden bir şey çıkarılamayan ve kendisine bir şey eklenemeyen şeydir. Cüveynî, her iki tanımın da esasta birleştikleri görüşündedir; çünkü ekleme ve çıkarmanın düşünülememesi bizi, bir'in bölünemeyeceği sonucuna götürür.(61) Bu itibarla Allah birleşik (mü'ellef) değildir; çünkü birleşik

59. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 84-85. 60. Aynı eser, s. 138.
61. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 346.

olsaydı, O'nun parçalarından her biri tek başına durur; âlim, diri ve kudretli olurdu.(62)

Cüveynî, Ehl-i Sünnet kelâmcılarından Bâkilânî ve Ebû Bekr b. Fûrek-e dayanarak, Bir'in üç şekilde anlaşılabileceğini belirtiyor: a) Bir'den bazan bölünemeyen şey anlaşılır. b) Bazan da bir şeyin bir olduğu söylenince, birlikte nitelenen şeyden benzerlerin kaldırılması anlaşılır. Meselâ, "falan kişi çağının biriciğidir" dediğimizde, bundan o kişinin eşi ve benzeri bulunmayan sıfatlara sahip olduğu kastedilir. c) Bir'in üçüncü ve son anlamı ise, O'ndan başka bir sığınak bulunmamasıdır. Bir'in bu üç anlamı da Allah'ın sıfatında yer almaktadır: Allah zâtında birdir, bölünemeyecek kadar kutsaldır; O birdir, şu anlamda ki, O, hiçbir şeye benzemediği gibi hiçbir şey de O'na benzemez; ve nihayet Allah, zarar ve kötülüklerin definde sığınılacak yer olma bakımından da birdir; O'ndan başka sığınacak hiçbir şey yoktur.(63)

Öyle görünüyor ki, Cüveynî, yakından izlediği Ehl-i Sünnet imamlarına dayanarak Bir'in bu ayrıntılı açıklamasını yaparken, doğrudan doğruya Kur'ân'daki İhlâs (CXII) sûresine ve Şûrâ (XLII) sûresinde geçen bir âyete dayanmıştır: "Ey Muhammed, de ki, O Allah bir tektir. Allah her şeyden müstağni ve her şey O'na muhtaçtır. O doğurmamış ve doğmamıştır. Hiçbir şey O'na denk değildir". "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" (Şûrâ, XLII, 11). Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarının Allah'ın birliğiyle (tevhîd) ilgili akîdeleri esasta bu âyetlere dayanmaktadır.

Gerçekten de bu noktada, daha açık bir deyişle esasta Mu'tezile ile Eş'arîler arasında hemen hemen hiçbir fark yoktur. Nitekim Eş'arî'nin Makâlât'da Mu'tezilenin "tevhîd" akîdesiyle ilgili olarak naklettikleri de bu hususu kanıtlamaktadır: "Allah birdir; O'nun benzeri yoktur; işitici ve görücüdür; ne cisimdir, ne hayâldir, ne hacimdir, ne sûrettir, ne ettir, ne kandır, ne şahıstır, ne cevherdir, ne de arazdır. Rengi, tadı, kokusu yoktur; kendisine dokunulamaz. Ne soğuk, ne sıcaktır; ne yaş, ne de kurudur. O'nun uzunluğu, genişliği, derinliği yoktur. O'nda birleşme ve ayrılma da bulunmaz. Ne hareketlidir, ne de sukûn halindedir.

62. Cüveynî, el-İrşâd, s. 52.
63. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 347. Bir'in anlamının daha kısa bir özeti için bk., el-İrşâd, s. 52; el-Luma', s. 135.

ölçülemez. Boyutları, parçaları, uzuvları ve cihetleri yoktur; sağı, solu, önü, arkası, üstü ve altı da yoktur. Hiçbir yer O'nu kuşatamaz; O'nun için geçen bir zaman da yoktur. Temas etme, uzlet, mekânlarda bulunma O'nun için mümkün değildir.

"Yaratıklarına ait hiç bir sıfatı O'na isnad edemeyiz. O'nu sonlu olarak da nitelendiremeyiz; O'nun sınırı yoktur. Hiçbir yönde bulunmaz. Ne doğurmuştur, ne de doğurulmuştur. Hiçbir şey tarafından kuşatılamaz. Gizli de değildir. Hiçbir şekilde yaratıklarına benzemez.

"O'nu ne düşünebiliriz, ne de hayalimizde (vehm) tasavvur edebiliriz. O daima ilk varlıktır; yaratılmış her şeyden öncedir. O daima kâdir, âlim ve diridir. Gözler O'nu göremez; hayâller O'nu kavrıyamaz. (Ehl-i Sünnet, Allah'ın öteki dünyada görüleceğini kabul eder).

"Allah şeylere benzemez. Âlimdir, kâdirdir, diridir; fakat âlimler, kâdirler ve diriler gibi değildir. Yalnız O, kadîmdir; O'ndan başka kadîm, O'ndan başka ilâh yoktur; ülkesinde eşi ve vekili, yaptıklarını yapması için yardımcısı da yoktur. O, yaratıkları önceki bir modele göre yaratmaz; bir yaratığın yaratılması O'nun için bir başkasının yaratılmasından ne daha kolay, ne de daha zordur. Hiçbir yarar gözetmez; zarara da uğramaz. Ne sevinç, ne haz, ne acı, ne elem O'na ulaşabilir. O'nun içinde bulunduğu bir sınırı yoktur. Yok edilemez. Yetersizlik ve noksanlık O'na ilişmez. Kadınlarla ilişkisi yoktur. Arkadaş ve çocuk edinmez."(64)

Eş'arîlerle Mu'tezile arasındaki fark çoğunlukla ayrıntılarda, yukarıda özetlenen esasların açıklanmasında görülür. Biz bu ayrıntılara, daha önce de yaptığımız gibi, Cüveynî'nin kendi düşünceleri çerçevesinde yeri geldikçe işâret edeceğiz.

Allah'ın birliğiyle O'nun hiçbir şeye benzememesi, görüldüğü gibi, birbirine bağlı iki önemli sorunu teşkil eder. Biz önce Allah'ın birliği üzerinde duracağız.

Cüveynî, daha önce de gördüğümüz gibi, varlığı nefs sıfatına dahil ettiği halde, onun bir sıfat olmayıp, zatın kendisi olduğu sonucuna varmıştı. Cüveynî, birlik sıfatıyla ilgili olarak ise, onun bir nefs sıfatı olduğunu söylüyor. Onca Bir'in bir olması zata eklenmiş bir ma'nâya bağlı

64. Eş'arî, Makâlât.., ss. 148-149.

değildir. Eğer •, bir ma'nâya bağlı olsaydı, bu ma'nâ'nın bir olması bir başka ma'nâdan ötürü olurdu ve bu bizi sonsuz ma'nâları kabul etmek zorunda bırakırdı.(65) O halde birlik sıfatı, bir ma'nâdan ötürü olmayıp, zatın varlığıyla birlikte ortaya çıkan bir sıfattır; başka deyişle sebebi olmayan bir haldir.

Onca birlik, Ebû Hâşim'in dediği gibi bir nefy (olumsuzluk) sıfatı olmayıp, bir ispat sıfatıdır. Eğer biz birlik sıfatını nefy sıfatı olarak kabul edersek, onu hiçbir şekilde açıklıyamayız; çünkü nefy, genel görüşe göre, açıklanamaz; ancak ispat sıfatları hakkında konuşulabilir.(66) Böylece Cüveynî, Mu'tezile arasında ve daha sonra filozoflarda gördüğümüz selbî sıfatları reddetmektedir. Biz ancak subûtî sıfatlar üzerinde konuşabiliriz.(67)

Cüveynî'ye göre, tevhîd ya da birlik sözü müşterek bir sözdür. Aynı kelime üç ayrı manaya delâlet eder. Tevhîd sözünden önce bir şeyi diğerinden ayırmak, bir şeye bitiştikten sonra ondan ayrılarak tek başına kalmak anlaşılır. Ya da ondan bir tek fiille tek başına vuku bulma anlaşılır. Yahut da ondan birlik inancı, yani Allah'ın birliği kastedilir ki, kelâmcıların ondan anladığı mana da budur.(68)

O halde Allah'ın birliğine delil nedir? Cüveynî bu hususta Eş'arî'ye kadar uzanan bir delile dayanmaktadır. Genellikle Eş'arî'den sonra

---

65. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 349. 66. Aynı eser, s. 349.

67. Nitekim Cüveynî diyor ki: Biz bir şey hakkında iki türlü haber verebiliriz. Bu haber ya olumludur (isbât) ya da olumsuzdur (nefy). Olumlu haber, haber verdiği şeyin varlığını içeren her haberdir; olumsuz haber ise haber verdiği şeyin yokluğunu içeren her haberdir. Haber iki zıddan birini ispat edip ötekini nefyediyorsa, hem olumlu hem de olumsuz olduğu halde, doğru olabilir. Meselâ, "şu cevher hareket ediyor, sukûn halinde değildir" dersek, verdiğimiz haber hem olumlu hem de olumsuzdur. Ancak buradaki olumsuzluk aslında olumluluk bildirir; yani cevherin hareketli olduğunu.. Aynı şeyi Allah'ın birliğine uygulayacak olursak, "Allah birdir, çok değildir" cümlesindeki "çok değildir" sözü aslında Allah'ın bir olduğunu ifâde eder. O halde ifâde olumsuz da olsa, ondan amaç ispat'tır. Bk., Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 183-184.

68. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 351.

gelenler, esaslarını Eş'arî'de bulduğumuz "temânu'" (engelleme) adı verilen bir delile dayanırlar. Aslında bu delil Kur'ân'a ait bir delildir ve ana fikrini Kur'ân'da geçen şu âyette bulmak mümkündür: "Eğer yerle gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, her ikisi de bozulurdu" (Kur'ân, Enbiyâ, XXI, 22). Hemen bütün İslâm kelâmcıları, Allah'ın birliğini ispatlarken bu Kur'ân âyetinden hareket ettiklerini açıklamaktadırlar.[69]

Cüveynî, kendisinden önce Eş'arî'de ve Bâkilânî'de bulunan bu delili geliştirmekte ve daha tutarlı bir hale sokmaktadır.

Eş'arî, ilahların irâdelerindeki aykırılıktan hareket etmektedir. Onca iki ilâhın idaresi ne birbiriyle uyum halinde ne de tam anlamıyla etkili olabilir; mutlaka onlardan birinde ya da her ikisinde birden acz (güçsüzlük) zuhûr eder. Çünkü onlardan biri bir insanın yaşamasını, öteki ise ölümünü dilediği takdirde, ortaya üç ihtimal çıkar: a) Her ikisinin irâdesi de gerçekleşir. b) Hiçbirinin irâdesi gerçekleşmez. c) Sadece birinin irâdesi gerçekleşir. Her ikisinin birden irâdelerinin gerçekleşmesi imkânsızdır; çünkü cismin aynı anda hem diri hem de ölü olması düşünülemez. Eğer her ikisinin de dileği yerine gelmezse, onlardan her ikisinin de güçsüzlüğüne hükmetmek gerekir; güçsüz olan şey ise ne ilâhtır, ne de kadîmdir. Eğer sadece birinin dileği gerçekleşirse, âciz, yani güçsüz olan tanrı değildir demektir. Böylece bütün bu söylenenler Allah'ın bir olduğunu ispat eder. Eş'arî, bu deliline Kur'ân'da geçen, "Eğer yerle gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, her ikisi de bozulurdu" âyetini ilâve ederek, "biraz önce takdîm ettiğimiz delilin anlamı işte budur" demektedir.[70] Bâkilânî'nin delili de Eş'arî'ninkinden farklı değildir.[71] Gazzâlî de İhyâ'da aynı delili kullanır.[72]

Cüveynî'ye göre, eğer âlemi idâre eden iki ilâh bulunsaydı, onlardan birinin bir cismin hareketini, ötekinin ise onun sukûnunu dilemesi mümkündür. Eğer biz her iki irâdenin de gerçekleştiğini düşünürsek, hareket ve sukûnun aynı yerde varolduğunu kabul etmemiz gerekir ki, bu,

69. McCarthy, The Theology of al-Ash'arî, ar. s. 8; Maturîdî, Kitâb et-Tevhîd, s. 21; Cüveynî el-İrşâd, s. 55; el-Luma', s. 135; eş-Şâmil, ss. 359-360; Gazzâlî, el-İktisâd., s. 79; İhyâ, s. 96.

70. McCarthy, The Theology of al-Ash'arî, ar. s. 8.

71. Bk., Bâkilânî, et-Temhîd, s. 46.

72. Bk., Gazzâlî, İhyâ'., s. 96.

iki zıddın aynı anda aynı yerde bulunmalarının imkânsızlığı dolayısıyla kabul edilemez. İki irâdeden hiçbirinin gerçekleşmediğini kabul etmek de mümkündür. Bu takdirde sukûn ya da hareketten birini kabul eden mahallin, her ikisinden de boş olması gerekir ki, böyle bir şey düşünülemez. Aynı şekilde onlardan sadece birinin irâdesinin gerçekleştiğini kabul etmek de imkânsızdır; çünkü böyle bir şey, diğerinin güçsüzlüğünü söylemek olacaktır ki, güçsüz olanın kadîm ya da Allah olması imkânsızdır.(73)

Buraya kadar Cüveynî, Eş'arî'nin delilini olduğu gibi kabul etmektedir. Cüveynî'nin bu noktadan itibaren Eş'arî ve Bâkilânî'nin delillerine yeni şeyler ilâve ettiğini görüyoruz ki, bu ilâveler gerçekten de temânu' delilini geçerli kılmak, itirazlara karşı sarsılmaz bir niteliğe bürünmesini sağlamak açısından önemlidir.

Yukarıda iki kadîm varlığın irâdelerinin farklılığından hareket edilmişti. Acaba bu iki kadîm varlıktan birinin irâde ettiğini öteki de irâde edemez mi? Cüveynî temânu' delilinin bu soruyu da karşılayacağı düşüncesindedir. Onca ilâhî varlığın irâdesi, onun seçme hürriyeti olduğunu gösterir. Bu nedenle iki ilâhın irâdelerinin ittifak etmesi mümkündür; fakat bu imkân (cevâz) dâima zıddına da bir yer hazırlar. İşte bu zıt imkân, diğerinin tek taraflı olarak gerçekleşmesinde ve dolayısıyla iki ilâhtan birinin ortadan kalkmasında büyük rol oynar. Başka deyişle, iki ilâhtan birinin, tek başına mevcut olduğunda, iki zıddan birini irâde etmesi mümkündür. İşte bu sebeple iki zıddın irâdesi, iki ilâhtan sadece her birinin varlığı halinde olduğu gibi, onların aynı anda varlığı halinde de mümkündür.(74)

Cüveynî'ye göre, iki kadîm varlık arasında mümkün olan bir şeyin gerçekleşmesi acze ve eksiklikle nitelenmeye işaret ediyorsa, bu şeyin mümkün olması da yine acze ve eksikliğe delâlet eder. Nitekim kadîm varlıkta hâdis olan şeylerin bulunmasını mümkün gören bir kimsenin, bu varlığın hâdis olduğu sonucuna ulaşması gerekir ki, o kimsenin kadîm varlıkta hâdis olan şeylerin bulunduğuna gerçekte de inanması demektir. Bu ne-

73. Cüveynî, el-İrşâd, s. 53; el-Luma', s. 135; kar., eş-Şâmil, s. 352.
74. Cüveynî, el-İrşâd, s. 54; el-Luma', s. 135; kar., eş-Şâmil, ss.353 vd..

denle irâdesini gerçekleştirmesi mümkün olduğu halde bundan alıkonan kadîm varlık, irâde ettiğini yapmaktan gerçekten âciz olan gibi eksiktir.(75)

Mu'tezilenin temânu' delilini kullanması ve bu yolla Allah'ın birliğini ispat etmesi, Cüveynî açısından, imkânsızdır; çünkü onlar, insanın hür irâdesini kabul etmekle bu konuda Allah'a acz ve eksiklik isnâd ederler. Bu durumda Allah, meselâ, kulun imân etmesini dilese de, bunu gerçekleştiremez; kudreti dahilinde olduğu halde böyle bir şeyi irâde edemez.(76) Cüveynî'ye göre, Mu'tezile Allah'a güçsüzlük isnâd ederek, "eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, her ikisi de bozulurdu" (Kur'ân, Enbiyâ, XXI, 22) meâlindeki Kur'ân âyetine dayanan temânu' (engelleme) delilini terketmişlerdir.(77)

Burada şüphesiz ortaya şöyle bir soru çıkmaktadır: Acaba âciz bir kadîmin varlığı mümkün değil midir? Bilindiği gibi temânu' delilinin esası, âciz olan varlığın ilâh olamıyacağıdır. Bu nedenle Cüveynî diyor ki, eğer biz âciz bir kadîmin varlığını düşünürsek, âciz olan şey, kendisiyle kâ'im olan kadîm bir acz ile âciz olurdu; fakat akıl kadîm aczin imkânsızlığına hükmeder; çünkü aczin bizzat mümkün olan bir fiili gerçekleştirmesi imkânsızdır. Eğer biz kadîm bir aczin varlığını kabul edersek, fiilin de ezelî olarak mümkün olduğunu kabul etmemiz; aczin ise onu gerçekleştiremediğine hükmetmemiz gerekir. Ancak biz kesinlikle biliyoruz ki, fiilin ezelî olması imkânsızdır. Nasıl öncesiz bir hareketin varlığı imkânsızsa, öncesiz bir fiilin bulunması da aynı derecede imkânsızdır; çünkü hareketin daha önce içinde bulunduğu bir yeri vardır ve bu yerden intikâl etmek hareketi meydana getirmiştir.(78)

Temânu' deliline yapılan bir başka itiraz da, farzedilen iki ilâhtan birinin varlığı mümkün şeylerden bir kısmına, diğerinin ise öteki kısmına kâdir olduğunu söylemektir. Cüveynî'ye göre, tasavvur edilen bir cismin hareketini bir ilâhın, sukûnunu da diğerinin meydana getirdiğini ileri sürecek olursak, bu, iki ilâh hür iradeye sahip oldukları için, bir

75. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 53-54.
76. Aynı eser, s. 55.
77. Aynı eser, s. 55, satır 11-13.
78. Aynı eser, ss. 55-56.

yerde onların çatışmalarına yol açacak, birinin irâde ettiğini diğeri irâde etmeyecektir. Hareket ve sukûnun onların kudreti dahilinde olmadığı söylenecek olursa, cismin hareket ve sukûndan yoksun olduğu ortaya çıkacaktır ki, böyle bir şey imkânsızdır. Öte yandan her iki ilâhın da aynı arazlar sınıfı üzerinde ortak bir kudreti olduğu söylenebilir. Ancak onların kudreti dahilinde olan arazlar birbirine benzer dahi olsa, onlar hakikatlarında birbirlerine benzer olmakla beraber, zaman, mekân gibi bazı bakımlardan yine de birbirine zıddır; çünkü, meselâ, beyaz gibi birbirine benzer iki araz, bulunduğu yer ve zaman bakımından birbirinden farklı ve birbirine zıddır; iki beyazın aynı anda aynı yerde bulunması imkânsızdır; çünkü böyle bir şey bizi sonunda arazın arazda bulunduğu sonucuna götürür. O halde iki benzer hakikatlarında ortak olduğu halde, bazı bakımlardan birbirine zıt olunca, iki ilâhın benzer olmakla birlikte, iki zıt şeye kâdir oldukları sonucuna varılır ki, bu, temânu' delilinin bu noktada da geçerli olduğunu gösterir.(79) Buna benzer bir delili Gazzâlî'nin de ileri sürdüğünü görüyoruz.(80)

Cüveynî, Allah'tan her türlü imkân niteliğini ortadan kaldırmak için, O'nun varlığının zorunlu olduğunu söylüyor. Onca Allah'ın yokluğu düşünüldüğü takdirde, mümkün hiçbir şey vuku bulmaz; çünkü mümkün, kendisini meydana getiremez. Âlemde mümkün olan şeylerin vukuu bize kadîmin varlığının zorunlu olduğunu açıkça göstermektedir. O'nun varlığının sadece mümkün olduğunu ileri sürmek, zorunlunun mümkün olduğunu söylemek gibi bir saçmalığa varır. Öte yandan etkisiz bir kadîmin varlığı da kabul edilemez; eğer böyle bir şey kabul edilebilseydi, onun varlığı zorunlu olmazdı; çünkü onun varlığı, mümkün olan fiillerin imkânına taallûk ettiği için zorunludur. Allah'ın varlığı zorunludur ve bu nedenle de bir gerektirciye ihtiyacı yoktur; mümkün ise vukuu için bir gerektiriciye muhtaçtır ve bu gerektirici de Allah'tır. İmkân ve kıdem çelişik hükümlerdir.(81)

79. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 57-58.
80. Gazzâlî, el-İktisâd, ss. 74-75, 77-78.
81. Cüveynî, el-İrşâd, s. 59.

b) Allah'ın Kıdemi

Allah'ın zâtî sıfatlarından ikincisi O'nun kadîm, yani öncesiz olmasıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Cüveynî, kendisinden önce gelen Eş'arîleri izleyerek, kadîmi "varlığının başlangıcı olmayan" şeklinde tanımlamakta ve bu hususta Kur'ân'da Yâ-Sin (XXXVI) sûresinin 39. âyetini hareket noktası olarak almaktadır.(82)

Cüveynî, Allah'ın kadîm olduğunu, kadîm olanın da başlangıcı bulunmadığını şöyle ispat etmektedir: Eğer kadîm olan Yaratan hâdis olsaydı, bir yaratıcıya muhtaç olur ve O, bir yaratıcıya muhtaç olmakta hâdislerle birleşirdi. Biz aynı şeyi bu son yaratan hakkında da söyleyebiliriz. Bu böylece devam ederek, bizi öncesi olmayan hâdislerin varlığı sonucuna iletir. Halbuki öncesi olmayan hâdislerin varlığı imkânsızdır.(83) Daha önce de belirttiğimiz gibi, Cüveynî, öncesi olmayan hâdislerin varlığının imkânsızlığını, onların belli bir anda gerçekleşemeyeceği esasına bağlıyor. Öte yandan kadîm, yani öncesiz hâdisleri kabul etmek, kendi içinde çelişiktir; çünkü hâdis (sonradan olan) ve kadîm (öncesiz) çelişik iki kavramdır; onların birarada bulunması imkânsızdır.(84)

Cüveynî'ye göre, ânların sonsuzca birbirini izlediğini ve bir mevcudun ancak anlarda süreklilik kazandığını; dolayısıyla başlangıcı olmayan hâdis şeyleri kabul etmek gerektiği itirazı da geçersizdir; çünkü var olan şeyler ânlara değil, ânlar (zaman) varolan şeylere bağlıdır. Bu itibarla, zaman ancak var olan şeylerle varlık kazanır.(85)

c) Allah Zatıyla Kâ'imdir

Cüveynî Allah'ı cevher ve arazlardan ayırmak amacıyla O'nun zatıyla kâ'im olduğunu söylemektedir; çünkü cevher bir mekâna (hayyiz), araz ise bir mahalle, yani cevhere muhtaçtır; Allah ise bütün bu niteliklerden yücedir. Ancak cevher de bazan "zatıyla kâ'im olan, mahalle muhtaç olmayan mevcut" şeklinde tanımlanmaktadır. Cüveynî, cevherin bu tanımından Allah'ın cevher olduğu sonucunun çıkarılabileceğini göz önüne alarak, İmam Ebû

82. Cüveynî, el-İrşâd, s. 32.
83. Aynı eser, s. 32; el-Luma', s. 131.
84. Bk., yukarıya, Hâdis Olan Şeylerin Başlangıcı Olmaması İmkânsızdır bahsi.

İshâk el-İsferâ'yînî'nin bu konudaki açıklamasını gerekli gördüğü, eserinde ondan yaptığı nakilden anlaşılıyor. Ebû İshâk'a göre, Allah ne bir mahalle ne de bir muhassısa muhtaçtır; cevher ise bir mahalle muhtaç olmasa bile, var olmak için kâdir olan bir muhassısa (belirleyiciye) muhtaçtır.(86)

Eğer Allah bir mahalle muhtaç bulunsa ve var olmak için bu mahalle muhtaç olsaydı, bu mahallin kendisi kadîm, Allah ise onun sıfatı olurdu; çünkü her mahal gerçekte onunla kâ'im olan bir şeyle nitelenir; sıfat ise ma'nâların gerektirdiği husûsiyetlerle nitelenemez.(87) O halde Allah ne bir mahalde bulunur ne de varlığı için bir mahalle muhtaçtır; O, zâtıyla kâ'imdir, kendi kendine yeterlidir.

d) Allah Bâkîdir

Allah'ın varlığı öncesiz olduğu gibi sonsuzdur da; Cüveynî'ye göre, O'nun varlığı sonsuzca devam eder; Allah'ın kıdemini, yokluğunun imkânsızlığını ve varlığının zorunluğunu ortaya koyan her delil, aynı zamanda O'nun bâkî olduğunu da ispatlar. Bekâ ma'nevî sıfatlardan olmayıp, zâtî sıfatlardandır; bâkî, başka deyişle, varlığı sürekli olan, zatıyla bâkîdir.(88) Cüveynî, bu noktada, daha önce de belirttiğimiz gibi, Bâkilânî ile aynı düşüncededir.

Bütün diğer hususlarda olduğu gibi, bekânın bir zat sıfatı olduğu düşüncesinde de Cüveynî, bekânın bu âlemdeki durumundan hareket etmektedir. Onca bekâ, bu âlemde de, bazı Eş'arî imamlarının da dediği gibi, bâkî olanın varlığına katılmış bir nitelik değildir; başka deyişle, biz onu ma'nevî sıfatlardan sayamayız. Bekâ, zata hiçbir katılma olmadan sürekli olan varlığın kendisine aittir. Şüphesiz Cüveynî'nin böyle bir düşünceyi benimsemesi sebepsiz değildir. Eğer, diyor Cüveynî, bekânın bir zat sıfatı olduğunu kabul etmezsek, ezelî sıfatları bâkî olmakla nitelendirmek zorunda kalırız ki, bu bizi ma'nâ'nın bir başka ma'nâ ile kâ'im olduğu sonucuna iletir. Böyle bir şey ise teselsüle (zincirlemeye) götü-

85. Cüveynî, el-İrşâd, s. 32.
86. Aynı eser, s. 33.
87. Aynı eser, s. 34.
88. Aynı eser, s. 78.

receğinden imkânsızdır.(89)

Cüveynî'ye göre, böylece, cevherlerinabekâsı bir ma'nâ sıfatı olmayıp, bir zât sıfatıdır; cevherin bekâsı, varlığının sürekliliği ile aynı şeydir. Ancak bu süreklilik, Allah'ta olduğu gibi, sonsuzca devam eden bir süreklilik olmayıp, arazların cevherde yaratıldığı sürece devâm eden bir süreklililiktir. Bu süreklilik Allah'ın cevherde arazları yaratmayarak ortadan kaldırmasıyla sona erer; çünkü cevher, daha önce de gördüğümüz gibi, arazlardan yoksun olamaz.(90)

e) Allah Hâdis Olan Şeylerden Farklıdır

Cüveynî'ye göre Allah'ın zâtî sıfatlarından birisi de O'nun hâdis olan bütün şeylerden farklı oluşudur. Allah hâdis olan hiçbir şeye benzemediği gibi, hâdis olan herhangi bir şey de O'na benzemez.(91) Cüveynî bu fikri, diğer Eş'arîler gibi, Kur'ân'ın metninden çıkarmıştır: "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" (Şûrâ, XLII, 11). "Hiçbir şey O'na denk değildir" (İhlâs, CXII, 4). Özellikle mezhebin kurucusu el-Eş'arî, bu âyetlere dayanarak Allah'ın yaratıklarına benzemediğini; benzeseydi, onlar gibi hâdis olması gerekeceğini ileri sürmektedir.(92)

Şüphesiz Cüveynî de aynı âyetlere dayanmaktadır. Ancak onun görüşleri çok daha felsefî bir hava taşımaktadır. Cüveynî önce benzerlik ve farklılık üzerinde durmaktadır. Onca aynı zâtî sıfatlara sahip olan iki mevcuda benzer denir. Öte yandan birinin sahip olmadığı zatî (nefsî) sıfatlara, diğerinin sahip olduğu iki mevcut ise farklıdır.(93) Cüveynî, Mu'tezileden Cübbâ'î'nin de aynı görüşte olduğunu belirtiyor.(94) Öyle görünüyor ki, Cüveynî, kendi görüşünü ortaya koyarken, gerek el-Cübbâ'î ve gerekse Bâkilânî'nin düşüncelerinden geniş ölçüde yararlanmıştır. Ancak onun bu konuda gerçek öğretmeni Bâkilânî'dir. Şâmil'de Bâkilânî'den yaptığı çok sayıdaki iktibaslar da bunun kanıtlamaktadır.(95)

89. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 138-139. Bâkilânî ve Cüveynî ile diğer Eş'arîler arasındaki fark için bk., Gazzâlî, Faysal et-Tefrika, Kahire 1325, ss. 53-54; İbn Uzbe, er-Ravdat el-Behiyye, Haydarabad 1322, s. 66.
90. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 139-140.
91. Aynı eser, s. 34.
92. McCarthy, The Theology of al-Ash'arî, ar. ss. 7-8.
93. Cüveynî, el-İrşâd, s. 34; kar., eş-Şâmil, s. 292.
94. Cüveynî, eş-Şâmil, s. 292.
95. Aynı eser, ss. 297vd..

Cüveynî, benzerlik ve farklılığı zatî sıfatlara dayandırmakla Cübbâ'î'nin oğlu Ebû Hâşim'in görüşünden ayrılmakta ve eleştirilerini genellikle onun görüşlerine karşı yöneltmektedir. Cüveynî'nin belirttiğine göre, İbn el-Cübbâ'î benzerliği en özel sıfatta ortaklığa bağlamaktadır. İbn el-Cübbâ'î ve daha sonraki Mu'tezilîler bu noktadan hareketle en özel olan sıfatta ortaklığın sebebi olmayan bütün zâtî sıfatlarda da zorunlu olarak ortaklığı gerektirdiğini belirtirler. Cüveynî'ye göre, bu görüş hatalıdır; çünkü en özel sıfatta ortaklık zorunlu olarak diğer bütün zâtî sıfatlarda da ortaklığı gerektirseydi, bir şeyin kendisinden farklı bir başka şeyle ortak genel sıfatlara sahip olması imkânsız olurdu. Nitekim en özel sıfatıyla hareketten farklı olan siyahlık, yine de onunla hudûs, varlık, arazîlik v.b. de ortaktır. O halde biz benzerliği en özel olan sıfatta ortaklığa bağlıyamayız.(96)

İki benzer şey, zatî sıfatlarda ortak olmakla benzer olmalarına rağmen, ma'nevî sıfatlarda birbirlerinden ayrılabilirler. Meselâ, bütün cevherler benzerdir; çünkü onların aynı nefsî sıfatları vardır; hiçbir cevher gerçekte münhasıran yer kaplama, arazların kabulü ve diğer zatî sıfatlara sahip olamaz. Onlar bu yönden birbirine benzerdir. Fakat bazı cevherlerin özellikle öteki cevherlerde karşılaşılmayan bir kısım arazlara sahip olması mümkündür. İşte bu noktada onlar birbirinden ayrılırlar. Ancak bu hiçbir zaman cevherlerin benzer olmadığı anlamına gelmez; onlar cevher olmakta benzer oldukları halde, kabul ettikleri arazlar açısından farklıdırlar. Öte yandan, yukarıda da belirtildiği gibi, farklı oldukları halde iki şeyin bazı ortak genel sıfatlara sahip olması imkânsız değildir. Meselâ, siyahlık beyazlıktan farklı olduğu halde, araz ve renk olmakta ortaktır.(97)

Cüveynî'nin bu âlemdeki benzer ve farklı olan şeylerin husûsiyetlerini açıklamaktaki amacı, Allah'la yaratılmış şeyler arasında bazı ortak nitelikler bulunabileceğini; ancak gerçekte bu ortak niteliklerin onlar arasında bir benzerliğe yol açmayacağını ortaya koymaktır. Onca Allah Zat sıfatları itibarıyla hâdis olan bütün şeylerden farklıdır; onlardan

96. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 34-35; eş-Şâmil, ss. 294, 296-297.
97. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 36-37.

hiçbirine benzemez. Ancak varlık sıfatı burada bir sorun ortaya çıkarmaktadır. Allah'ın hiçbir subûtî sıfatı olmadığını ileri süren Bâtınîlerin görüşüne göre, diyor Cüveynî, kadîmi mevcut bir zatla nitelendirmek, var olan zatlardan ibâret olan hâdis şeylere benzetmek olacaktır. Bu nedenle onlar bütün sıfatlarda nefy sistemini benimsediler: Biz "Yaratan Vardır" diyemeyiz; ancak O'nun yok olmadığını söyleyebiliriz.

Cüveynî'ye göre, Allah'la yaratılmış şeyler arasında görülen varlıkta ortaklık, hudûsta, yani "sonradan olma" da ortaklık değildir. Allah'ın varlığı kadîm olduğu halde, yaratılmış şeylerin varlığı hâdistir, yani sonradan olmadır. Yaratanın ispatı ve yaratıkların O'na ihtiyacı, varlığın Yaratan için zorunlu olduğunu ortaya koyar. Yaratanın nefyi ile O'nun varlığının nefyi arasında hiçbir fark yoktur. Allah ma'dûm (yok) olmadığına göre, nefyin nefyi ispat demektir. O halde Allah'ın yok olmadığını söylemekle O'nun varolduğunu söylemek arasında hiçbir fark yoktur.(98)

Öte yandan farklılık benzerlikle aynı tarzda tasavvur edilemez. Benzerlik, iki benzer şeyin bütün nefsî sıfatlarında aynı olması anlamına geldiği halde, farklılık, farklı şeylerin bütün sıfatlarıyla birbirinden farklı olmalarını gerektirmez. Aslında farklılık ancak iki gerçek varlık arasında olabilir; dolayısıyla farklılıktan söz edilirken, iki farklı şeyin varlıkta ortak olduğu zorunlu olarak kabul edilir. Aksine benzerlik, iki benzer şey arasında bütün nefsî sıfatların ortaklığını gerektirir. Bu açıdan Allah'la hâdis şeyler arasında bir benzerlik olduğu söylenemez.(99)

Cüveynî, Allah'la hâdis şeyler arasındâ benzerliği inkâr etmekle birlikte, varlık bakımından ortaklığı kabul etmesi, bir bakıma Allah'ın bu âlemden soyutlanamıyacağını kanıtlamaktadır. Nitekim daha sonra göreceğimiz gibi, ilim, kudret, irâde ve hayat gibi ma'nâ sıfatlarını Allah ve insanda ortak nitelikler olarak görmesi de bu kanıyı doğrulamaktadır. Cüveynî, bu nitelikleri kadîm olan Allah'ın zâtına ilâve edilmiş nitelikler olarak kadîm saymakta, bu âlemde ise onların hudûsuna tâbi olan arazlar olduğunu ileri sürmektedir.

O halde biz hangi nitelikleri Allah'a mutlak surette isnâd edemeyiz.

98. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 318-319; el-İrşâd, ss. 37-38.
99. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 38-39.

Cüveynî'ye göre, "tahayyüz" (yer kaplama) Allah'a isnâd edilemeyen nitelikler arasındadır. İslâm'da Kerrâmiye ve bir kısım Haşeviyye Allah'ın bir yer işgal ettiğini ve yükseklik gibi kendisine özgü bir cihetinin bulunduğunu iddia etmişlerdir. Cüveynî, bu görüşün saçmalığını şöyle kanıtlamaktadır: Ciheti olan bir şey, diğer cisimlerin karşısında bulunur. Cisimlerin karşısında olan bir şey ise ya boyutları bakımından bu cisimlere veya bu cisimlerin parçalarına eşittir, yahut da bu cisimlerin karşısında kendisinin bir parçası bulunur. O halde bu şey bölünebilir ve aynı zamanda ölçülebilir demektir. Allah'ın bölünebileceğini ya da ölçülebileceğini söylemek açık bir küfürdür. Öte yandan bir ciheti olmakla cisimlerin yanında bulunan şey onlara bitişik olabilir; fakat cisimlere temas edebilen veya cisimlerden ayrı olan şey mutlaka hâdistir; çünkü bitişme ve ayrılık, cevherlerde olduğu gibi, hudûsa delâlet eder; Allah'ın hâdis olması imkânsızdır.(100)

Cüveynî, Gazzâlî'ye öncülük ettiğini sandığımız(101) bu delilini, Allah'ın bir ciheti olduğunu belirtir gibi görünen bazı müteşabih âyetlerin tevili ile bitirmektedir. Aynı tevilleri Gazzâlî'nin de hemen hemen hiç değiştirmeden benimsediğini görüyoruz.(102)

Cüveynî'ye göre, "Rahmân arş üzerine kuruldu" (Kur'ân, Tâhâ, XX, 5) âyetinin zahirî anlamına bakılarak hüküm verilmemelidir; bu âyetin yorumlanmasını sağlayacak diğer Kur'ân âyetlerinin gözönüne alınması gerekir. Cüveynî, bu konuyla ilgili olarak şu âyetleri naklediyor: "Nerede olursanız olun, O, sizinle beraberdir" (Kur'ân, Hadîd, LVII, 4). "Herkesin yaptığını gözeten..." (Kur'ân, Ra'd, XIII, 33). Eğer biz Allah'ın bizimle olduğunu, bizi kavradığı ve bildiği anlamına almamız mümkünse, aynı şekilde "kurulma" ya da "oturma" fiilini pekala "üstünlük" ve "hükümranlık" anlamına alabiliriz. Cüveynî'ye göre, "istivâ", yani "kurulma" dilde de aynı anlamda kullanılmaktadır. Araplar, iktidarı ele geçirip, ülkeye hâkim olan biri hakkında, "ülke üzerinde kuruldu" derler. Bu nedenle İstivâ âyetindeki "arş" sözünden yaratılan şeylerin en yücesi anla-

100. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 39-40; el-Akîde.., ss. 14-15.
101. Bk., Gazzâlî, el-İktisâd., ss. 41vd.; İhyâ'., ss. 95vd..
102. Gazzâlî, el-İktisâd, ss. 56vd.; İhyâ., ss. 95-96.

şılır. Allah, arş'tan söz ederken, onun aşağısında kalan şeylere işâret etmek istemiştir.[103]

Öte yandan, oturma fiilini, Allah'ın irâdesini arştaki bir şeye yöneltmesi anlamına da almak mümkündür. Cüveynî, Sufyân es-Sevrî (ölm. 161/777)'nin bu yorumu benimsediğini ve "Sonra duman halinde olan gök üzerine kuruldu" (Kur'ân, Fussilet, XLI, 10) âyetindeki "kurulmak" fiilini "yönelmek" anlamına aldığını belirtmektedir.[104]

Cüveynî, el-Akîdet en-Nizâmiyye'de ise, tevili reddeder görünüyor ve İstivâ âyetini yorumlamaktan kaçınarak agnostik bir tavır takınıyor. Böylece Cüveynî son yıllarında yazdığı bu eserinde bir bakıma tevil yolunu bırakarak, Selef'in daha önce tuttuğu yolu benimsiyor ve Dâr el-Hücre İmâmı dediği Mâlik b. Enes'in şu sözünü nakllediyor: "İstivâ malûmdur; keyfiyeti meçhûldür; ondan sual etmek bid'attir".[105]

Cüveynî, gerek İrşâd'da gerekse Şâmil'de tevilin ateşli bir savunucusudur. Onca âyette geçen "istevâ" sözüne "oturmak" ya da "kurulmak" anlamını verecek olursak, bu bizi mutlak surette Allah'ın tecsimini kabule götürür. Dolayısıyla âyetin zahirî anlamına bağlı kalmamak gerekir. Şüpheli bir inançla karşı karşıya kalmak korkusuyla tevili yasaklamak karışıklığa ve şüpheye götürür; halk yığınlarını hataya düşürür.[106]

Allah yer kaplamadığı ve bir cihette bulunmadığı gibi, bu niteliği kendisinde taşıyan cisim de değildir. Cüveynî bu noktada Allah'ın tecsimini kabul eden Kerrâmiyeye karşı kesin tavrını takınmaktadır. Bilindiği gibi, Cüveynî'ye göre, cisim birleşiktir. Cisim, bu nedenle, parçalarının azlığına ve çokluğuna göre, büyüklük bakımından değişiklik gösterir.[107] Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi, Allah cisim olsaydı, O'nun parçalarının bulunması gerekirdi. Böyle bir şey Allah'a ölçü isnâd etmek anlamına gelebileceği gibi, ilim, kudret, hayat v.b. gibi sıfatların Allah'ın her parçasında ayrı ayrı bulunduğu ya da bu parçalardan sadece birinde

103. Cüveynî, Luma'da bir beyitle istivâ'nın anlamını açıklamaya çalışıyor. Aynı beyit Gazzâlî'nin el-İktisâd ve İhyâ adlı eserlerinde de mevcuttur. "Bişr, kılıca başvurmadan ve kan dökmeden Irak üzerine kuruldu" (Irak'a hâkim oldu, onu fethetti). Bk., Cüveynî, el-Luma', s. 151; Gazzâlî, el-İktisâd., s. 56; İhyâ, s. 95.
104. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 40-42; kar., eş-Şâmil, ss. 553vd.; el-Luma', ss. 149-151.

bulunduğu sonucuna götürecektir ki, her iki ihtimal de Allah için imkânsızdır; çünkü Allah'ın bütün cüzlerinde bu sıfatlar ayrı ayrı bulunsaydı, her cüzün ayrı ayrı âlim, kâdir ve diri olması gerekirdi ki, bu, bizi birden fazla ilâhın varlığını kabul etmeye götürür. Bu sıfatların cüzlerden sadece birinde bulunması halinde ise sadece bu cüz âlimdir, kâdirdir ve diridir; diğerleri bu niteliklerden yoksundur.(108)

Öte yandan cisim değişmelere tâbidir. En basitinden cismi teşkil eden cevherlerin birarada ya da ayrı ayrı bulunması değişmeye ve dolayısıyla hudûsa işâret eder. Allah'a hudûs isnâd etmek dinden çıkmaktır.(109)

Allah cevher ve cismin sahip olduğu bütün hususiyetlerden uzak olduğuna göre, O'nun araz olması da imkânsızdır. Çünkü, diyor Cüveynî, eğer Allah araz olsaydı, hayat, ilim, kudret ve irâde gibi sıfatlara sahip olamazdı; başka deyişle araz olan bir şey, kendi cinsinden olan başkalarını kabul edemez; arazın arazla kıyâmı imkânsızdır. Öte yandan Allah'ın araz olması, O'nun bir mahalle muhtaç olmasını gerektirecektir ki, bunun imkânsızlığı üzerinde daha önce durulmuştu.(110)

Cüveynî, Allah'a isnâd edilen bütün sıfat ve isimlerin Kur'ân ve Sünnet'den çıkarıldığını; bunlar dışında herhangi bir şeyin Allah'a isnâd edilmesinin câ'iz olmadığını belirterek, diyor ki, "hiçbir dinde Allah'a

105. Cüveynî, el-Akîde.., s. 24.
106. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 41-42. Tevil konusunda daha geniş bilgi için bk., eş-Şâmil, ss. 543-570. Cüveynî, Kur'ân'da geçen "Ve bazıları müteşâbihtir" (Kur'ân, Âl-i İmrân, III, 7) anlamındaki âyetin, yeniden dirilmeyi inkâr edenlerce, kıyâmet saatinin yakınlığı, bu saatin sona ermesi, yeri ve neticesi hakkında Hz. Peygamber'e yöneltilen bir soru üzerine indirildiğini belirterek, "Onların te'vilini ancak Allah bilir" (Kur'ân, Âl-i İmrân, III, 7) âyetindeki te'vil kelimesini,müfessirlerin aksine olarak, "yorum" anlamından soyutlar ve âyete şu anlamı verir: "Onların sonucunu ancak Allah bilir". Te'vilin bir başka âyette de sonuç anlamına geldiğini ve kıyâmet saatine işâret ettiğini söyler. Bu âyetin tam metni şöyledir: "And olsun ki, biz onlara bir Kitap getirdik; bir millet için yol gösterme ve rahmet olarak o Kitâbı bilgiye dayanarak uzun uzun açıkladık. Onlar onun te'vilinden (Kitabın haber verdiklerinin sonucundan) başka bir şey mi bekliyorlar" (Kur'ân, A'râf, VII, 52). Bk., İrşâd, s. 42.
107. Cüveynî, el-İrşâd, s. 43; eş-Şâmil, ss. 405-406.
108. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 409-410. 109. Cüveynî, el-İrşâd, s. 43.
110. Cüveynî, eş-Şâmil, ss. 542-543.

keyfî olarak bir isim vermek doğru değildir". Dolayısıyla herhangi bir şeyin, bilinen anlamından soyutlanarak da olsa Allah'a isnâd edilmesi mümkün değildir.(111)

Cüveynî, Kur'ân'da geçen eller, gözler ve yüz gibi insanî bir takım uzuvların te'vil edilmesi düşüncesindedir. Nitekim onca Kur'ân'da geçen âyetler de onların maddî anlama alınmamalarını zımnen ifâde etmektedir. Bu durumda ellerden kudret, gözlerden görme, yüzden de varlık anlaşılmalıdır.(112) Allah'ın Şeytân'ı azarladığı, "Ellerimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?" (Sâd, XXXVIII, 75) âyetinde, ellere maddî anlam veremeyiz; çünkü aklın bize bildirdiğine göre, yaratma kudretle veya kudretli olan kudretli olduğu için vuku bulmuştur; Âdem'in kudretten başka şeyle yaratıldığına inanmak için hiçbir sebep yoktur.(113)

Kur'ân Nûh'un gemisinden söz ederken, "Gözlerimiz altında yüzüyordu" (Kamer, LIV, 15) ifâdesini kullanmaktadır. Doğru düşünen hiç kimse Allah'ın gözleri olduğunu kabul edemez; bu nedenle âyetin gerçek anlamı şudur: "(Gemi) meleklerle kuşatılmış olarak kendi korumamız ve gözetimimiz altında yüzüyordu". Nitekim dilde "falan kişi hükümdarın gözleri altında ve onun kulağına yakındır" denir; bunun anlamı o kişinin hükümdarın himayesi altında bulunması ve onun inâyetiyle kuşatılmış olmasıdır. Cüveynî'ye göre, yine bu âyetteki gözlerden Allah'ın mülkü olarak yerden fışkıran kaynaklar anlaşılır ki, bu uzak bir ihtimal değildir.(114)

"Ancak Yüce ve Cömert olan Rabbinin yüzü kalır" (Kur'ân, Rahmân, LV, 27) âyetindeki yüz'ü varlık anlamına almak en açık yoldur; çünkü Allah ancak vâcip sıfatlarıyla bâkîdir.

Cüveynî bu noktada bir başka görüşten daha bahsediyor. Bu görüşe göre, "vech" kelimesinden "cihet" (yön) anlaşılmalıdır. Cihet'den amaç, Allah'a yaklaşmaktır. Meselâ, bir şey hakkında "bunu Allah'ın yüzü için yaptım" derken "Allah'ın emrine itaat etmek için yaptım" anlamını kastederiz. Bu yoruma göre yukarıdaki âyet şu anlama gelir: "Allah'ın yönünü murâd etmeyen her şey etkisiz kalır".(115)

111. Cüveynî, el-İrşâd, s. 47.
112. Aynı eser, s. 155.
113. Aynı eser, s. 156
114. Aynı eser, s. 157.
115. Aynı eser, s. 157.

Cüveynî daha sonra zâhirinde maddî anlam ifâde eden diğer âyetleri yorumlama yoluna gidiyor. Bu âyetler ve bunlara verilen yorumlar kısaca şöyledir:

a) "Allah göklerin ve yerin nûrudur" (Kur'ân, Nûr, XXIV, 35). Bazılarına göre, bu âyetin anlamı, "Allah göklerin ve yerin sâkinlerini hidâyete erdirir" şeklindedir. Hiçbir müslüman göklerin ve yerin nûrunun Allah'ın kendisi olduğunu düşünmemiştir. Âyetde kastedilen şey, örneklerle (sembollerle) anlatmaktır; nitekim âyetin kalan kısmı da bu hususa işâret etmektedir: "Allah insanlara örnekler verir". (Kur'ân, Nûr, XXIV, 35).

b) "Allah'ın yanında (cenb) aşırı gitmemden ötürü bana yazıklar olsun" (Kur'ân, Zümer, XXXIX, 59). Burada aşırılıktan söz edildiği halde, yan (cenb) kelimesini bir cismin parçası olarak ele alamayız; ondan ancak Allah'ın emrinin çeşitli görüntüleri ve sebepleri anlaşılabilir. Ayrıca cenb kelimesi "cenâb" ve "zurâ'" (himâye) anlamında da kullanılır. Meselâ, dilde "falan kişi falan kişinin himâyesi altındadır ve onun yanına sığınır . ." denir.

c) "O gün işin dehşetinden baldırlar açılır" (Kur'ân, Kalem, LXVIII, 42). Burada kıyâmet günündeki dehşetin ve insanın düşeceği hallerin şiddetinin büyüklüğü anlatılmak istenmektedir; meselâ, harp, bütün şiddetiyle sürerken, göğüsler öfkeden tutuşup, gözler kin saçarken, "savaş baldırın üzerine çıktı" denir. Akıl sahibi hiç kimse burada baldır kelimesinin uzva işaret ettiğini düşünmez.

d) "Melekler sıra sıra dizilip Rabbin gelince" (Kur'ân, Fecr, LXXXIX, 22). "Onlar bulut gölgeleri içinde Allah'ın ve meleklerin kendilerine gelmesini mi bekliyorlar?" (Kur'ân, Bakara, II, 210). Burada "gelmek" yer değiştirmek anlamına gelmediği gibi, bir yerden diğerine geçmek anlamına da gelmez. "Rabbin gelecektir" sözü, Rabbinizin emri, kesin kararı ve âdil hükmü gelecektir, demektir. Bir ta'zim ifadesi olarak, emri emr sahibinin adı ya da sıfatıyla zikretmek yaygındır. Mesela, "hükümdar gelince, başka her şey bâtıl olur" denir. Burada hükümdarın yer değiştirmesi değil, onun emir ve yasaklarının yürürlüğe girmesi söz konusudur. Geniş bir alan tevile açıkken ve imkânlar alabildiğine genişken, hudûs

ifâde eden bir anlamı âyete isnâd etmek için hiçbir neden yoktur.(116)

2. Allah'ın Ma'nevî Sıfatları
(Hayat, İlim, İrâde ve Kudret)

Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi, ma'nevî sıfatlar Allah'ın zatına katılan ve bir sebebin eseri olan sıfatlardır. Cüveynî'ye göre, Allah'ın varlığı bir kez kesinleşince, O'nun kudret, ilim, irâde ve hayat gibi sıfatlara sahip olduğunu kanıtlamak kolaylaşır. Yerle gökler ve onlar arasında bulunan her şeyde göze çarpan âhenk, düzen, mükemmellik ve sağlamlık ister istemez onların bilen ve kendilerini şekillendirmeye muktedir olan bir varlık tarafından yaratılmış olduğunu hatıra getirir. Akıl sahibi hiç kimse câhillerin, ölülerin, cansız maddelerin veya âcizlerin onları yarattıklarını düşünemez. Yine akla uygun, sağlam ve mükemmel bir fiilin, bu fiilden haberdâr olmayan bir varlıktan çıkması da imkânsızdır. Nitekim biz harflerin ve kelimelerin yanyana getirilmesi ile meydana getirilen düzenli satırları görünce, hiçbir şekilde bunların yazmasını bilmeyen biri tarafından meydana getirildiğini söyleyemeyiz. Böyle bir iddiada bulunmak, aklın sınırlarını aşmak ve cehâletin karanlıklarına dalmak demektir.(117)

Düzen ve âhenk, âlemin bilen bir varlık tarafından yaratıldığını ortaya koyduğu gibi, âlemdeki bütün şeylerin hâdis olması da, onların kâdir olan bir varlık tarafından yaratıldığına işâret eder; çünkü biz biliyoruz ki, etkin olan müessirin (el-mü'essir el-fa'al) yaptığı işe muktedir olması zorunludur. Ancak kudret tek başına bir fiili gerçekleştiremez; ancak kudretli olan varlığın kudretiyle o fiili gerçekleştirmesi, onu irâde etmesine bağlıdır. O halde Allah murîd'tir, irâde sahibidir. Böylece Allah'ın âlim, kâdir ve murîd olduğu sabit oldu. Ancak bu üç sıfatın varolmasının şartı Allah'ın aynı zamanda diri, yani hayat sahibi olmasıdır. Bir şeyde hayat olmadan bu sıfatların bulunması imkânsızdır.(118) Cüveynî bu dört sıfatın ispatında Bâkilânî'den geniş ölçüde ya-

116. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 157-160.
117. Aynı eser, ss. 61-62.
118. Cüveynî, el-Akîde.., ss. 16-17; kar., el-İrşâd, ss. 62-63; el-Luma', ss. 131-133.

rarlanmaktadır.[119]

Cüveynî'ye göre, ma'nevî sıfatlar, ma'nâ adı verilen ilim, kudret, irâde ve hayat'la Allah'ın zatı arasındaki bir münasebetin hükmüdür. Biz bu münasebetin hükmünden, sözü edilen ma'nâların varlığı ve bu ma'nâların Allah'ın zâtına ilâve edildiği sonucuna varırız. İlim âlim olanın, kudret kâdir olanın, irâde murîd olanın kendisi değildir. Böyle bir şey Mu'tezilenin düştüğü büyük hatalardan biri olan sıfatların inkârına götürür.[120]

Allah'ın irâde sahibi olması zorunludur. İlim ve kudret tek başlarına bir fiilin gerçekleşmesini sağlayamaz. Nitekim Allah'ın ilhamıyla bir şeyi yapacağı bildirilen bir kimse düşünecek olursak, bu kimsenin bu işi,yapma irâdesi olmadan, gerçekleştirmesi beklenemez. Bu husus Allah için de doğrudur. Bir fiilin gerçekleşmesi için ilim ve kudret kadar irâdeye de ihtiyaç vardır.[121] Cüveynî bütün bunları Allah'ın gerçek mürîd olmadığını; Allah, kulların fiillerini murîd olmakla nitelenince, bundan Allah'ın bu fiilleri emrettiğinin anlaşıldığını ileri süren Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî'ye karşı ileri sürer.[122]

a) Ma'nevî Sıfatların Ezeliliği

Mu'tezile ile Eş'arîler arasındaki gerçek ayrılık bu noktada, yani ma'nevî sıfatların ezelî mi yoksa hâdis mi olduğu noktasında ortaya çıkar. Cüveynî'nin belirttiğine göre, Mu'tezile ve onlara tâbi olan ehvâ ehli, sıfatları inkâr ederler. Onlarca Allah zatıyla diridir, zatıyla kudretlidir, zatıyla murîddir ve zatıyla bilgilidir; O'nun ilmi, kudreti, irâdesi ve hayatı yoktur. Böylece onlar zatla sıfatlar arasında bir fark görmemişler ve sıfatları zatın aynı saymak suretiyle inkâr etmişlerdir.[123]

Öyle görünüyor ki, Mu'tezileyi sıfatları inkâr etmeye götüren neden, hâdis bir takım hususiyetleri Allah'a isnâd etmiş olma korkusudur. Nitekim onlar, özellikle Basra Mutezilîleri, Allah'ın bir mahalde bulunmayan hâdis bir irâde ile murîd olduğunu söylerler. Mu'tezilîler, ilim, kudret ve kelâm sıfatıyla ilgili olarak da aynı şeyi söylerler.[124]

119. Bâkilânî, et-Temhîd, ss. 47, 48.
120. Cüveynî, el-Akîde., s. 17. Fazla bilgi için bk., Hal Nazariyesi.
121. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 63-64 ve 65.
122. Aynı eser, s. 63; el-Luma', s. 133.
123. Cüveynî, el-İrşâd, s. 79; el-Luma', s. 139.

Cüveynî, Ehl-i Sünnet İmamlarının görüşlerine uyarak Allah'ın kadîm ilimle âlim, kadîm kudretle kâdir, kadîm hayatla diri ve kadîm irâde ile murîd olduğunu ileri sürer.[125] Eğer Mu'tezilîlerin dediği gibi, sonradan olan şeyler, varlıkları için, hâdis bir irâdeye muhtaç olsalardı, bu irâde de hudûsu için bir başka irâdeye muhtaç olur ve bu böylece sonsuzca giderdi. O halde Allah'ın hâdis bir irâde ile murîd olduğu görüşü yanlıştır. Geriye Ehl el-Hakk'ın görüşü olan, "Allah ezelî ve kadîm bir irâde ile murîd'dir" esasını kabul etmek kalır.[126] Cüveynî, aynı delili Allah'ın hâdis ilimle âlim olduğu görüşüne karşı da kullanır.[127] Biz bilinen nesneyi ilim vasıtasıyla biliriz. Allah'ın bilgisi de kadîm olmakla birlikte, buna benzer. Eğer Allah bilinen nesneyi zatıyla bilseydi, Allah'ın kendisi ilim olurdu.[128]

Allah ilimle bildiğine ve ilim de kadîm olduğuna göre, Allah'ın ezelde yaratılacağını bildiği âlemi, yarattığı anda, bu ilimde bir değişiklik gerekmez mi? Çünkü Allah daha önce âlemin vukuunu bilmezken, onu bilmekle nitelenmiştir. Cüveynî'nin bu soruya verdiği cevap, daha sonra öğrencisi Gazzâlî'yi geniş ölçüde etkilemiştir. Cüveynî'ye göre, daha önce mevcut olmayan bir hükmün Allah'ta bulunması imkânsızdır; Allah'ta hâller birbirini izlemez. Allah'ta böyle bir şeyin vuku bulması, O'nda hâdis, yani sonradan olma şeylerin bulunduğu sonucuna iletir. Gerçekte Allah bir tek ilimle nitelenir; bu ilim hem geçmiş hem de gelecekte sonsuzdur. Allah, bütün bilinen şeyleri ayrıntıları ile bilir; bilinenlerin artmasıyla O'nun ilmi de artmaz; halbuki hâdis ilimler, bilinenlerin çoğalmasıyla çoğalır. Öte yandan Allah'ın ilminde yenilenme de düşünülemez.

Cüveynî bu hususu Gazzâlî'nin de kullandığı şu örnekle açıklıyor: Zeyd'in ertesi gün geleceğini bilen bir kimse, Zeyd gelince, onun gelmesiyle ilgili yeni bir ilme muhtaç değildir; çünkü o, Zeyd'in tayin edilen zamanda geleceğini bilmekte idi. Aynı şekilde Allah'ın, bir şeyin vukubulacağını ezelî ilmiyle bilmesi, bu şeyin vukuunda O'nun ilminde bir değişikliği gerektirmez. Cüveynî burada önemli saydığı bir noktaya dikkati

124. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 94,93,109; el-Luma', s. 137.
125. Cüveynî, el-Luma', s. 139; kar., ss. 78, 90 ve 94.
126. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 94-95; el-Luma', s. 137.
127. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 96-97. 128. Cüveynî, el-Luma', s. 139.

çekmeden edemiyor: Bu, sürekliliğini farzettiğimiz hâdis ilmin, araz olması dolayısıyla, sürekli olamıyacağıdır. Ancak, diyor Cüveynî, aklî deliller bazan hakikatlar, bazan da farazî inançlar üzerine binâ edilir.(129)

b) Hayat Sıfatına Bağlı Olan Diğer Sıfatlar: İşitme ve Görme, ve Kelâm Sıfatı

Hayat sıfatına bağlı olan sıfatlar arasında Cüveynî Allah'ın işiten ve gören, ve mütekellim (konuşan) olmasını da sayar.(130) Sadece Bid'at Ehli bu konuda farklı düşünceler ileri sürdüler. Ka'bî ve Bağdatlı taraftarlarına göre, Allah'ın gören ve işiten olmasından, O'nun şeyleri oldukları gibi bildiği anlamı anlaşılmalıdır. Cüveynî, Naccâriye'den bazılarının da bu görüşe katıldıklarını söylüyor. Eski Basra Mu'tezilîlerine göre ise, Allah gerçekte işiten ve görendir; ancak Allah zatıyla işitir ve zatıyla görür. Öte yandan Cübbâî ve oğlu işitme ve görmeden (sem' ve basar) Allah'ın diri ve eksiksiz olmasını anlamaktadır.(131)

Cüveynî her üç sıfatın da ispatında Bâkilânî'den geniş ölçüde yararlanmaktadır.(132) Cüveynî'ye göre, işitme, görme ve kelâm sıfatlarının ve bunların zıtlarının canlı olanda bulunması gerekir; ancak bu niteliklerin zıtları eksik sıfatlardır ve Allah onlarla nitelenmekten uzaktır.(133)

ı) <u>İşitme ve Görme Sıfatları:</u> Cüveynî bu iki sıfatın varlığını şöyle kanıtlıyor: Allah'ın fiilleri, O'nun aynı zamanda diri olduğunu gösterir; diri olan ise görme ve işitme ile nitelendirilebilir. Allah gören ve işiten olmasaydı, eksik olurdu. Allah'ın, renklerden yoksun olduğu gibi, işitme ve görme niteliklerinden de yoksun olduğu düşünülemez; çünkü diri olan işitme ve görme niteliğini kabul eder. Cansız madde işitme ve görmekle nitelenemediği halde, hayatla nitelenince, işitme ve görmeyi de kabul edecek duruma gelir; bu, onda bir eksiklik zuhûr etmemesi şartına bağlıdır. Canlı nesne cansız olandan canlı olmasıyla ayrılır. O halde Allah diridir, diri olması dolayısıyla da işiten ve görendir; ancak O'nda işitme ve görmenin zıddı olan hiçbir eksiklik zühûr etmez. Allah'ın bütün ek-

129. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 98-99; kar., Gazzâlî, el-İktisâd., ss.149-150.
130. Cüveynî, el-İrşâd, s. 72; el-Luma', s. 137.
131. Cüveynî, el-İrşâd, s. 72. 132. Bâkilânî, et-Temhîd, s. 47.
133. Cüveynî, el-Luma', s. 137.

siklik ve noksanlıklardan münezzeh olduğu imamlar ve bütün inananlarca kabul edilir.[134] Cüveynî Allah'tan bütün eksikliklerin kaldırılmasıyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in şu hadîsini naklediyor: "Nefsini bilen Rabbini de bilir". Onca bu hadîsten kastedilen şudur: Nefsinin eksikliğini bilen Yüce Allah'ın bu tür sıfatlara muhtaç olmadığını da bilir. O'nun sıfat ve isimlerine hiçbir eksiklik ârız olmaz.[135]

Allah gören ve işiten olduğuna göre, O'nu başka idrak güçleriyle donatmak mümkün değil midir? Meselâ, bu âlemde işitme ve görmeden başka, tadalma, koklama, sıcaklık , soğukluk, yumuşaklık ve sertliği hissetmek gibi idrak güçleri de vardır. Cüveynî'ye göre, böyle bir şeyin akla gelmesi tabiîdir; ancak Allah'ın kokuları duyduğunu, tadları tattığını ve dokunulabilecek şeylere dokunduğunu söylemek ilâhî yüceliğe aykırı düşecektir; çünkü bu sıfatlar Allah hakkında imkânsız olan bazı ilişkilere işâret eder. Öte yandan bu sıfatlar bize idraklerin hakikatını da göstermez. Meselâ, bir kimse, "elmayı kokusunu idrâk etmeden kokladım" diyebilir; çünkü koklama idrâke işaret etmeyebilir.[136] Cüveynî'nin bu konuda yine Bâkilânî'den yararlandığı anlaşılıyor; çünkü Bâkilânî'ye göre, duyularla idrâkin dokunma ve tadalma şeklinde adlandırılması mecâzîdir.[137]

Cüveynî'ye göre, bizim görmemiz, ışınların görülen nesneye ulaşmasıyla ve işitmemiz, havanın kulak deliğine girmesiyle mümkün olduğu; kısaca bazı vasıtalara ihtiyaç gösterdiği halde, Allah bu vasıtalardan hiçbiri bulunmadan işitir ve görür.[138]

ıı) Kelâm Sıfatı: Genel olarak Eş'arîlere göre, Allah mütekellimdir, emredici ve yasaklayıcıdır, haber verici (muhbir), va'dedici ve korkutucudur. Cüveynî, Allah'ın kelâmının, Hz. Peygamber'in resullüğünün bir delili olduğunu söylemektedir. Eş'arîlere ve aynı zamanda Cüveynî'ye göre, Allah ezelî kelâmıyla mütekellimdir. Cüveynî, diğer fırka ve mezheplerin görüşlerine de değiniyor: Mu'tezile, Havâric, Zeydiye, İmâmiye, Naccâriye ve Ehvâ Ehlinden diğerlerine göre, Allah'ın kelâmı hâdistir; başka deyiş-

134. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 72-73, 74. 135. Cüveynî, el-Akîde., s. 15.
136. Cüveynî, el-İrşâd, s. 77.
137. Bâkilânî, et-Temhîd, ss. 37-38.
138. Cüveynî, el-Akîde., s. 22.

le yaratılmıştır.[139] Böylece Eş'arîlerle özellikle Mu'tezilîler arasında sürekli bir tartışma konusu olan Halk-ı Kur'ân meselesiyle karşılaşmış oluyoruz.

Cüveynî, önce kelâmın tanımı ile işe başlıyor. Mu'tezileden öncekilere göre, kelâm, bir düzene sokulmuş harflerden ve hecelerden ibârettir.[140] Onların Allah'ın kelâmının hâdis olduğu hususundaki en önemli dayanakları da budur. Cüveynî, kelâmdan harfleri ve sesleri anlamamaktadır; onca kelâm nefste bulunan ma'nâdır. Kendi deyişiyle kelâm, zatla kâim olan sözdür (kavl). Cüveynî bu tür kelâma nefsî kelâm adını veriyor. Harfler, sesler, kelimeler ise sadece bu kelâmı ifâde eden işâretlerdir ve hâdistir.[141] Meselâ, Kur'ân'ın kırâ'atı, Allah sözünün söylenmesi ezelî olan varlığa delâlet eder.[142]

Eğer Allah'ın kelâmı hâdis olsaydı, onun ya Allah'ın zatıyla kâim olması, ya cisimle kâim olması, ya da hiçbir mahalde bulunmadan varolması gerekirdi. Bu kelâm Allah'da bulunamaz; çünkü hâdislerin kadîm olan Allah'ın zatında bulunması imkânsızdır; hâdis olan nesnelerin mahalli yine hâdis olan şeylerdir. Eğer bu kelâm bir cisimde bulunsaydı, bu cisim kelâmla mütekellim olurdu. Onun hiçbir mahalde bulunmadan varlığını söylemek de yanlıştır; çünkü kelâm, diğerleri gibi, bir arazdır; arazlar ise kendi başlarına var olamazlar. Böyle bir şeyin bazı arazlar için mümkün olduğunu söylemek, diğerleri için de mümkün olduğunu söylemektir.[143]

Cüveynî'nin burada kanıtlamak istediği, harfler ve seslerden soyutlanmış, zihinde mevcut bir fikirden ibâret olan nefsî kelâmın öncesiz (kadîm) olduğudur. Gazzâlî de Allah'ın kelâmından, öğretmeni gibi, nefsî kelâmı anlamaktadır. Gazzâlî'nin bu konudaki açıklamaları da Cüveynî'ninki ile yakın bir paralellik göstermektedir; hattâ verdikleri örnekler bile bazan aynıdır. Meselâ, dilde de kelâmdan nefsî kelâmın anlaşıldığından söz ederken, her ikisi de el-Ahtal'ın şiirinden örnek vermektedir: "Gerçek kelâm kalpte olan ma'nâdır; dil ise kalbin delili olmaktan başka bir şey değildir".[144] Cüveynî aynı hususu Kur'ân'dan verdiği bazı âyetlerle de doğrulamaya çalışıyor: "Munâfıklar sana gelince derler ki, senin Allah'ın resulü olduğuna şehâdet ederiz" (Kur'ân, Munâfikûn, LXIII, 1). Onca Allah munâfıklara, söyledikleri sözlerden dolayı değil, kalplerinde gizledikleri şeyden dolayı yalancı muamelesi yapar. Nitekim, "onlar kendi nefslerinde derler ki..." (Kur'ân, Mücâdele, LVIII, 8) âyeti de, bu hu-

susu kanıtlamaktadır.[145] Gerçekte ibâreler ve lafızlar kelâm değildir; onlar mecâzî olarak kelâm adıyla anılırlar.[146]

İşte bu nedenle Cüveynî, mütekellimin, kendisiyle kelâm kâ'im olan kimse olduğunu söylemekte ve "mütekellimi, kelâmı yapan, meydana getiren kimse" şeklinde tanımlayan Mu'tezileye karşı çıkmaktadır. Cüveynî'ye göre, biz kelâmın mütekellimden sâdır olduğunu, onun söylediklerini işitmekle bildiğimiz halde, onun, kelâmın fâ'ili olup olmadığı hatırımıza gelmez. Biz ve mütekellim olan kimse sadece kendisinin mütekellim olduğunu biliriz. Bu, kelâmın onunla kâ'im olması demektir; mütekellimin fâ'il olması değil. Allah sadece sonradan olan şeylerin kelâmının fâ'ilidir; ancak O, bu kelâmla mütekellim değildir; çünkü onların kelâmı hâdistir ve dolayısıyla Allah'ın fiilinin bir sonucu olmasında hiçbir sakınca yoktur. Allah'ın Kendi kelâmı ise nefsî kelâmdır; Allah'ın zatıyla kâ'imdir.[147] Nitekim şu Kur'ân âyetleri de kelâmın Allah'ın zatıyla kâ'im olduğunu kanıtlamaktadır: "Allah, bu, doğrulara doğruluklarının fayda verdiği gündür, dedi" (Kur'ân, Mâide, V, 119). "Biz, ey ateş, serin ol, dedik" (Kur'ân, Enbiyâ, XXI, 69). "Rabbiniz, bana yakarın dedi" (Kur'ân, Mü'min, XL, 60). Bir cisimde, kendi amacına göre, sesleri ihdâs eden kimseye, onun falan falan şeyi söylediği iddia edilemez.[148]

Allah'ın kelâmı, haber, emir ve nehiy şeklinde de olsa ezelîdir. Meselâ, yok olan (ma'dûm) varolma bakımından ezelî bir emirle emredilmiştir; bu emrin ancak zamanı gelince gerçekleşmesi mümkündür.[149] Değişme, zamana ilişkin olan lafızlarla ilgilidir; Allah'ın ezelî kelâmı olan emir ise gelecekte de geçmişte de değişmeyen nefsî kelâmdır. Allah'ın Hz. Musa'ya, "ayağındakileri çıkar" (Kur'ân, Tâ-hâ, XX, 12) emrinde olduğu gibi, bu emrin bulunması için emredilenin bulunması şart değildir; emredilen bulunmadan önce de emrin, onunla kâ'im olması mümkündür. Emredilen varolduğun-

139. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 99-100; el-Luma', ss. 141, 143; kar., el-Akîde, s. 18.
140. Cüveynî, el-İrşâd, s. 102.
141. Aynı eser, ss. 104-105; el-Luma', s. 145; el-Akîde., ss. 19-20.
142. Cüveynî, el-Akîde.., s. 19.
143. Cüveynî, el-Luma', s. 143; el-Akîde, s. 19.
144. Cüveynî, el-İrşâd, s. 108; el-Luma', s.145; kar., Gazzâlî, el-İktisâd., s. 117; İhyâ., s. 97.
145. Cüveynî, el-Luma', s. 145.

da ise yeni bir emre ihtiyaç yoktur. Aynı şekilde emredilen ortadan kalktıktan sonra da emrin onunla kâ'im olması mümkündür, ve Allah'ın kelâmın da bir değişikliği gerektirmez. Allah'ın ilmi ve kudretinde de durum böyledir.[150] Gazzâlî, bütün bu hususlarda da Cüveynî'den geniş ölçüde yararlanmaktadır.[151]

Kur'ân'ın kırâ'atı, onu okuyanın kendi ses ve nağmeleridir; başka deyişle bazı ibâdetlerde farz ve mendûb olarak emrolundukları kendi kesbleridir. Kul bu kesbinden ötürü sevaba nâil olur. Ondan yüz çevirdiklerinde ise ikâb, yani cezâ vardır. Allah'ın ezelî kelâmı bütün bunların ötesindedir. Aklı başında olan hiç kimse, okuyucunun ağzından çeşitli şekillerde dökülen seslerin Allah'ın kelâmı olduğunu iddia edemez.[152]

Kırâ'atla okunan şey ise, kırâ'atın delâlet ettiği ma'nâdır; başka deyişle ağızdan dökülen ibârelerin işâret ettiği, fakat ibârelerden meydana gelmeyen kadîm kelâmdır.[153]

Mushaflarda yazılı olan ve kalplerde hıfzedilen (ezberlenen) şey, mana olarak kadîm kelâm olduğu halde, harfler satırlar ve sesler kadîm kelâm değildir; bu sonuncular hâdistir, gerçek kelâmı yansıtmazlar; gerçek kelâm onların ifâde anlamlardır.[154]

Cüveynî Kur'ân'daki bir âyete dayanarak, Allah'ın kelâmının işitilebileceğini ileri sürüyor: "Eğer müşriklerden biri sana sığınırsa, o, Allah'ın sözünü işitinceye (kabul edinceye) kadar kabul et" (Kur'ân, Tevbe, IX, 6). Ancak Cüveynî, işitmenin bir kaç anlamı olduğunu belirtiyor. Onca işitmeden bazan idrak, bazan da anlama ve kavrama (el-fehm ve'l-ihâta), bazan da taat ve boyun eğme anlaşılır. Allah'ın kelâmının işitilebilir olmasından ancak onun anlaşılabilir ve bilinebilir olması anlaşılmalıdır.[155]

Cüveynî, Luma'da bütün bunları şu şekilde özetliyor: Allah'ın kelâmı gerçekte dille okunan, ezberleyenin kalbinde mahfuz bulunan, Mushaflarda

146. Cüveynî, el-İrşâd, s. 108.
147. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 110-111; el-Akîde.., ss. 18-19.
148. Cüveynî, el-Akîde.., s. 18. 149, Cüveynî, el-İrşâd, s.120.
150. Cüveynî, el-İrşâd,ss.120-121,126-127;kar.,el-Akîde.., ss.19-20.
151. Gazzâlî, el-İktisâd., ss. 154vd.; İhyâ., ss. 97-98.
152. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 130-131.
153. Aynı eser, s. 131; el-Akîde.., s. 20.
154. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 132-133; el-Akîde.., s. 20.

yazılı olan şey değildir. Kıra'at okuyucuların sesleri ve onların nağme-
leridir; bu, emredilen ya da yasaklanan bir ameldir; bu amelle mükellef
olan kimse sevaplanır, onu terkeden de cezâlanır. Fakat Allah'ın kelâmı
bilinen ve okunandan anlaşılan şeydir. Hıfz, hıfzedenin sıfatıdır; hıf-
zedilen ise Allah'ın kelâmıdır. Yazı, düzenli harfler, çizilmiş şekiller-
den ibârettir; bunlar hâdistir, fakat bu yazıdan anlaşılan Allah'ın kelâ-
mıdır. Aynı şekilde Allah adı, zikredilir, bilinir, ve yazılır; fakat o,
zikirden, ilimden ve yazıdan başkadır.(156)

III. A L L A H ' I N G Ö R Ü L M E S İ

(Ru'yet Allah)

Ehl-i Sünnete ve bu hareketin önemli temsilcilerinden biri olan Cü-
veynî'ye göre, Allah görülecektir; O'nun gözle görülmesi imkânsız değil-
dir.(1) Ehl-i Sünnetin bu görüşü, Allah'ın ne bu âlemde ne de ötekinde gö-
rülemiyeceğini iddia eden Mu'tezilenin görüşüyle kesin bir ayrılık göste-
rir. Mu'tezileye göre, görme sadece renklere ve şekillere, yani maddî şey
lere taallûk eder. Görme bizim beş duyumuzdan biridir; o halde, eğer biz
Allah'ı görebileceğimizi kabul edersek, aynı zamanda O'nu işitebileceği-
mizi, O'na dokunabileceğimizi, O'nu tadabileceğimizi de söylememiz gere-
kir; bu ise Allah'ı maddî yaratıklarla bir saymak demektir; böyle bir şey
şirktir, küfürdür.(2)

Cüveynî'ye göre, işitme, görme, koklama, tadalma gibi duyuların bu
âlemde bazı şartların bulunmasıyla gerçekleştiği doğrudur; ancak bütün
bunlar idraklerin kendileri değildir; onlara ancak mecâzî anlamda idrak-
ler adı verilir. Meselâ, "falan şeyi kokladım, fakat kokusunu idrak etme
dim; falan şeyi tattım, fakat tadını idrak etmedim; falan şeye dokundum, fakat sıcaklığını idrak etmedim" deriz. Bu da gös
teriyor ki, biz duyulardan idraklerin kendilerini anlamıyoruz.(3) İdraki
mümkün kılan, meselâ, görmede ışınlar, işitmede titreşen havanın kulak d
liğine girmesi, dokunmada sıcaklığın hissedilmesi v.b. olmayıp, varlıktır

155. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 133-134. 156. Cüveynî, el-Luma', s. 147.
1. Cüveynî, el-Luma', s. 159; el-Akîde., ss. 28-29; el-İrşâd, ss. 166-185
2. Şehristânî, Nihâyet., s. 361; kar., Cüveynî, el-İrşâd, s. 176; el-Lum
s. 159.
3. Cüveynî, el-İrşâd, s. 173; kar., Bakilânî, et-Temhîd, ss. 37-38.

O halde idrakin şartı, duyumlardan farklı olarak, var olmanın kendisidir. İşte bu nedenle, diyor Cüveynî, her mevcut görülebilir.[4] Şüphesiz bu görüşün zarurî neticesi, Allah'ın da bir mevcut olarak görülebileceğidir.

Cüveynî, böylece, görmeyi varlığa bağladıktan sonra Allah'ın görülebileceğini kanıtlamaya çalışır: Biz dış âlemde çeşitli şeyleri idrak ederiz; bunlar cevherler ve renklerdir. Ancak halleri ve sıfatları ile farklı olan şeylerin ortak hususiyetleri varlıktır. Görme hallere taallûk etmez; çünkü her görülen ve diğerinden ayrılan şey, gerçekte zatın kendisidir; haller ise zat değildir. İdrak, varlığın hakikatı değişmediği için, sadece varlığa taallûk ettiğine ve bu husus aklın zarureti olarak saptandığına göre, tıpkı bir cevher görülünce her cevherin de görülebileceğini kabul etmek gerektiği gibi, her mevcudun da görülebileceğini kabul etmek gerekir.[5]

Eğer, Mu'tezilenin söylediği gibi, idrakin şartı ışınların idrak edilen şeye ulaşması olsaydı, tadların, kokuların görülmesinin de mümkün olduğunu kabul etmek gerekirdi.[6] Cüveynî, görülen şeyin hudûsu dolayısıyla görüldüğü iddiasına da aynı şekilde karşılık veriyor.[7] Hâdis olan şeyler, öncekı bir yokluğa işâret eder; bu önce gelen yokluk görülemez. Hakikat varlığa bağlı olduğuna göre, yukarıda da belirtildiği gibi, ancak mevcut olan her şey görülebilir.[8]

Cüveynî'ye göre, Mu'tezilenin görme konusunda düştüğü hata, Allah'ın irâdesinin sonucu olarak âdetlerinin sürekli olmasından doğmaktadır. Ancak âdetler kesintiye uğrayabilir ve böylece onların âlemde görülen sürekliliklerinden ulaştıkları sebep ve eser münasebeti ortadan kalkabilir. Meselâ, onların görülemiyeceğini söyledikleri çok uzakta veya çok yakında olan bir şey, yahut da perde arkasındaki bir şey, âdetlerin kesintiye uğramasıyla görülebilir.[9]

Cüveynî'ye göre, Allah'ın Cennet'de görüleceği doğru bir va'ad ve gerçek bir söz olarak Kur'ân'da ortaya konmuştur. Böylece Cüveynî naklî

4. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 174-175.
5. Aynı eser, s. 177; el-Luma', s. 159; el-Akîde., ss. 28-29.
6. Cüveynî, el-İrşâd, s. 171.
7. Cüveynî, el-Luma', d. 159.
8. Aynı eser, s. 161.
9. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 172 ve 180.

delililer sahasına girerek, onları incelemeye başlıyor. "O gün yüzler vardır, taptazedir; Rablerini göreceklerdir" (Kur'ân, Kıyâmet, LXXV, 22-23) âyetindeki "nazar" kelimesine iliştirilmiş olan "ilâ" edâtı ona "görme" anlamı vermektedir. Eğer, diyor Cüveynî, bizim bu görüşümüze karşı Mu'tezilîler, "Gözler O'nu idrâk edemez; O gözleri idrak eder" (Kur'ân, En'am, VI, 103) âyetini delil olarak getirirlerse, onlara şu şekilde cevap veririz: Allah, âyetin zâhirine göre, idrak edilemez, fakat görülür; çünkü bir şeyi idrak etmek, onu kuşatmak ve sınırlarını kavramak anlamına gelir; Allah ise bütün bu sınırlamaların ötesindedir. Öte yandan âyette idrâkin mümkün olduğu kesinlikle reddedilmemektedir; çünkü Allah'ın idraki ancak bu dünya ile ilgili olarak reddedilmiştir.

Mu'tezilenin bu noktada Allah'ın Mûsâ'nın dileğine cevap olarak söylediği, "Beni göremezsin" (Kur'ân, A'râf, VII, 143) âyetini ileri sürmeleri de onlara bir yarar sağlayamaz. Aslında bu âyet Allah'ın görülebileceğine dâir en sağlam delillerden biridir; çünkü Allah'ın elçisi olarak seçtiği, keremini ihsân ettiği bir kimsenin Allah'ın tabiatından habersiz olması ve görülmesi imkânsız bir varlıktan Kendisini göstermesini istemesi düşünülemez.[10] Hz. Mûsâ sadece Allah'ı o anda görebileceği hususunda yanılmıştır; Allah "Beni göremezsin" sözüyle onun bu yanılgısını düzeltmiştir. Bir peygamberin bu tür bir hataya düşmesi onda bir eksiklik değildir.[11] Âyetteki "len" edâtı da dolayısıyla sonsuza dek olmayacak bir şeye işâret etmemektedir; başka deyişle "len" te'bîd edatı değildir.[12]

Cüveynî'nin buraya kadar söylediklerinin hemen hepsi Gazzâlî tarafından ufak bazı değişikliklerle hemen hemen aynen kabul edilmiştir.[13]

IV. AMELLERİN YARATILMASI

Daha önce gördük ki, âlemdeki düzen ve âhenk, onu yaratanın ilmine; âlemdeki bütün şeylerin hâdis olması da, onların kâdir olan bir varlık tarafından yaratıldığına işâret etmektedir. Âlemde gördüğümüz bütün fiiller, bilen, irâde eden ve kudretli olan bir Yüce varlığın eseridir. Cüvey-

10. Cüveynî, el-İrşâd, s. 183-184; el-Luma', ss. 161-163; el-Akîde., s.29.
11. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 184-185; el-Luma', s. 163.
12. Cüveynî, el-Luma', s. 161.
13. Gazzâlî, el-İktisâd., ss. 61-73.

nî, bütün bu hususlarda Selef'in ve Ehl-i Sünnet'in görüşüne sıkı sıkıya bağlıdır. Nitekim o, Selef'in ve Ehl-i Sünnet'in benimsemiş olduğu görüşünü şöyle açıklıyor: "Yaratan, ibdâ' eden âlemlerin Rabbidir; O'ndan başka Yaratan yoktur; O'ndan başka muhteri' yoktur. Bütün sonradan olan şeyler Allah'ın kudreti ile meydana gelmiştir. Kulların kudretinin taallûk ettiği şeyle Allah'ın kudreti dahilinde olan şey arasında fark yoktur. Her kudret dahilinde olan şey, kudreti olana bağlıdır; Allah'ın böyle bir şey üzerinde kudreti vardır; Allah, onun yaratıcısı ve kaynağıdır". Cüveynî'ye göre, ilk Mu'tezilîlerin düşünceleri de bu merkezde idi; onlar kula Yaratan adını vermekten daima kaçınmışlardır. Kula, fiillerinin varedicisi, kudretiyle onların yaratıcısı olduğu ve Allah'ın, kulların gücü dahilinde, kulların da Allah'ın gücü dahilinde olan şeye iktidarları olmadığı görüşü sonraki Mu'tezilîlere aittir.[14]

Cüveynî, Selef'in ve kendisinin de dahil olduğu Ehl-i Sünnetin bu görüşünü naklî delillerle de pekiştiriyor: "Her şeyi Allah yaratmıştır" (Kur'ân, En'am, VI, 101). "Allah'tan başka bir yaratan mı var?" (Kur'ân, Fâtır, XXXV, 3)[15] "İşte Rabbiniz Allah budur. O'ndan başka tanrı yoktur, her şeyin yaratanıdır" (Kur'ân, En'am, VI, 102). Cüveynî'ye göre, bu son âyette her şeyin tek yaratıcısı olan Allah'ın, yaratıcı ve varedici olarak övgüsü gizlidir. Âyetin kesin ve genel anlamı da budur; ondan özel bir anlam çıkarmak imkânsızdır. Buna kanıt olarak Allah'ın şu sözünü gösterebiliriz: "Yoksa onlar Allah'a, Allah gibi yaratması olan ortaklar buldular da, yaratmaları birbirine mi benzettiler? De ki: Her şeyi yaratan Allah'tır" (Kur'ân, Ra'd, XIII, 16). Allah, Mu'tezilenin dediği gibi, sadece kendi nefsini ilgilendiren fiillere değil, başkalarının fiillerine de kâdirdir. Eğer "Allah her şeye kâdirdir" (Bakara, II, 284) âyetinden Mu'tezilenin anladığı manâ anlaşılsaydı, kulun da aynı şekilde her şeye kâdir olduğunu söylemek gerekirdi. Öte yandan "Allah sizi ve yaptıklarınızı yarattı" (Sâffât, XXXVII, 96) âyeti Allah'ın hem kendisini hem de başkalarını ilgilendiren fiillere kâdir olduğunu göstermektedir.[16]

Cüveynî, Allah'ın kudretinin her şeyi kapsadığı hususunda sadece

---

14. Cüveynî, el-İrşâd, s. 187; kar., el-Luma', s. 163.
15. Cüveynî, el-Akîde., s. 33.
16. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 198-200; kar., el-Luma', s. 165.

naklî delillerle yetinmemekte; konunun kelâmî ve felsefî delillerle derinleştirilmesi gerektiğine inanmaktadır.

Onca bu âlemde tanık olduğumuz fiiller, onların yaratıcısının ilmine işâret eder. Ancak bazı fiiller, kulun haberi olmadan, bu fiiller hakkında herhangi bir bilgisi bulunmadan kuldan sudûr ettiği halde, yine de iyi bir şekilde işlenmiş mükemmel fiillerdir. İşte kulun bilgisi dışında kendisinden çıkan fiiller yaratıcısının ilmine işâret eder; çünkü kulun bilmediği, habersiz olduğu şeyi yaratması imkânsızdır. Kulun işlediği fiillerden çoğu bilmeden işlediği fiillerdir; meselâ, uykuda olan bir kimse uykusunun en yoğun anında uğradığı değişiklik ve tehlikelerin şuurunda değildir. Eğer kul yaratan olsaydı, bütün fiillerini bilmesi gerekirdi.(17)

Bu delil, Gazzâlî de daha da geliştirilmiş bir halde bulunmaktadır. Gazzâlî'ye göre, bir kimseye insanlardan ve hayvanlardan sâdır olan hareketlerin adedinden, ayrıntılarından ve ölçüsünden sorulduğu zaman, şüphesiz onun bu konuda hiçbir şey bilmediği ortaya çıkacaktır. Meselâ, çocuk daha doğar doğmaz, hemen annesinin memesine sarılarak onu emer; kedi yavrusu, doğar doğmaz ve daha gözleri kapalı iken, derhal annesinin memesine hücûm eder; örümceğin ördüğü acaip şekilli ağların düzgünlüğü, kenarlarının birbirine eşitliği ve uygunluğu, mühendisleri dahi hayrette bırakacak derecede üstün bir sanatı temsil etmektedir; yine arıların peteklerini altı köşeli olarak yaptıkları bir hakikattır... İşte insanları hayrette bırakan bütün bu hususlar, Allah'ın mutlak kudretine işâret etmektedir.(18)

Cüveynî'ye göre, eğer Mu'tezilenin iddia ettiği gibi, kulun kudreti (hâdis kudret) varlığa taallûk etseydi, bütün varolan şeyler, kudretin taallûk ettiği şeyin hakikatında ortak oldukları için, kulun kudretiyle tadı, rengi, cevherleri v.s. yi de yaratması gerekirdi ki, böyle bir şey imkânsızdır. Öte yandan eğer kulun kudreti yaratıcı olsaydı, ilk olarak yarattığı şeyi, yeniden canlandırabilirdi; çünkü yeniden diriltme ilk yaratma ile aynıdır. İşte bu sebepledir ki, müslümanlar Allah'ın, kulları yeniden diriltme kudretine sahip olduğunu ispat etmek için, O'nun kulları yaratma kudretine dayandılar. Nitekim Allah Kur'ân'da yeniden diriltmeye, "Onları

17. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 190-191;kar.,el-Luma',s.165;el-Akîde.,s.33.
18. Gazzâlî, el-İktisâd., ss. 87-90; kar., İhyâ'., s. 98.

ilk defa yaratan diriltecektir" (Kur'ân, Yâ-sin, XXXVI, 78) âyetiyle ilk yaratmayı delil olarak ileri sürmektedir. Kul, bir şeyi yeniden yaratma kudretine sahip değilse, onu ilk defa da yaratmamıştır.[19]

Ancak burada kulun kudretinin varetmesinden, onun gücü dahilinde olan şeyi varettiğinin anlaşılması gerektiği ileri sürülebilir ve denebilir ki: Akıl sahibi bir kimse kendi kudretinde olanla olmayanı ayırdeder; irâdî hareketlerle, üzerinde kudret sahibi olmadıkları renkler arasında bir ayrılık görür. İnsan kastettiği ve yapmağa yöneldiği, kudreti dahilinde olan şeyi gerçekleştirir; onun bu şeyi gerçekleştirmemesi ondan vazgeçtiği içindir. Hâdis kudret ancak hâdis olan bir şeyi gerçekleştirebilir. Kul bu açıdan fiillerinin yaratıcısıdır. Cüveynî'ye göre, bütün fiiller bir amaca ya da kasda göre gerçekleşmez; meselâ bilinçsiz ve akıldan yoksun birinin fiilleri bir amaca ya da kasda göre meydana gelmez; yine uykuda olan ya da baygın bir kimsenin fiilleri de böyledir. Öte yandan amaca göre bazı fiillerin gerçekleşmesi de, bunların kulun kendi fiiliyle gerçekleştiğini göstermez; insan yemek suretiyle açlığını, içmek sûretiyle susuzluğunu giderir; elbise boyanınca istenen rengi alır; insan, konuşulunca anlar; utanınca ve korkunca utanç ve korkusunu belli eder; bu hususlardan hiçbiri amaç ya da kasda göre gerçekleşen fiiller değildir. Allah'tan başka yaratan olmadığına inanan kimseyi hiçbir sâ'ik yaratmaya itemez.[20]

Öyle görünüyor ki, Cüveynî'nin biraz kapalı olan bu parçada anlatmak istediği, bilinçsiz meydana gelen fiillerin yaratılma bakımından , bilerek meydana getirilen fiillerden farklı olmamasıdır. Susuzluğun ve açlığın giderilmesinde, kumaşın boyanmasında insan sadece bir vesiledir, asıl fâ'il mutlak kudreti olan Allah'tır.

Ancak insanın ihtiyârî fiilleriyle mecburî filleri arasında bir ayırım yapmak gerekmez mi? Cüveynî bu hususu şöyle cevaplandırıyor: Akıl sahibi insan elinin titremesi ile onu ihtiyarıyla hareket ettirmesi arasındaki farkı bilir. Bu fark hareketlerin farklılığına dayanmaz; çünkü mecburî hareket kesin olarak ihtiyârî harekete benzer; bu iki hareketten her biri bir cihete doğru gider ve bu cihete doğru yer değiştirir. Öte yandan bu

---

19. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 193-194.
20. Aynı eser, ss. 200-202.

fark zatın kendisinde bulunan bir nefs sıfatı da değildir; çünkü nefs sıfatı, nefs devam ettikçe, bâkî olan bir sıfattır. O halde bu fark nefse zâ'id olan bir şeyle açıklanmalıdır. Nefse katılan şey ya hâl ya da arazdır. Farkın sebebi hâl olamaz; çünkü soyut hal cevherlere ilişmez; ancak mevcut olan bir şeye tâbi olur. Geriye bu zâid olan şeyin araz olması kalıyor. Bu araz kudrettir; çünkü kudretten başka iktisâb edilen bir sıfat yoktur. Kulun iktisap ettiği bu kudretle ihtiyârî fiilleri üzerinde kudreti vardır; ancak bu kudret makdûrunun varlığı üzerinde hiçbir etkiye sahip değildir.[21] Gazzâlî de kulun kudreti, yaratmada etkisi olmayan bir kudret olduğu ve fiiller bu kudretle kazanıldığı için için, onlara "kesb"[22] adı verildiğini söylüyor. Allah'ın kudreti ve fiilleri ile kulun kudreti ve fiilleri arasındaki farka bu terim işâret eder.[23]

Görüldüğü üzere, Cüveynî'nin kulun kudreti ile ilgili görüşünde, Şehristânî'nin sözünü ettiği gibi, şeyhi Eş'arî'den ayrıldığı ve hâdis kudretin, fiili üzerinde etkisi bulunduğunu iddia ettiğinden söz edilemez. Kudreti ve kudretin taallûk ettiği makdûru yaratan Allah'tır. Hal böyle olunca kulun fiilini kendisinin yarattığından ve hâdis kudretin makdûru üzerinde etkisi olduğundan nasıl söz edilebilir. Cüveynî'ye göre, kulun kudreti ve bu kudrete bağlı olan fiili Allah tarafından yaratılır ve kul tarafından da aynı anda kesbedilir (kazanılır).

---

21. Cüveynî, el-İrşâd, ss. 215-216; el-Luma', s. 165.
22. Kulun fiilleriyle olan bu özel ilişkisini açıklamak üzere "kesebe" fiilinin seçilmesi, büyük bir ihtimalle bu kelimenin Kur'ân'da kullanılmış olmasından ötürüdür. "Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadarını yükler; kazandığı iyilik lehine, elde ettiği kötülük de aleyhinedir (lehâ mâ kesebet aleyhâ ma'ktesebet)" (Kur'ân, Bakara, II, 286).
23. Gazzâlî, el-İktisâd., s. 92. Kesb görüşünü ilk ortaya atan kişi şüphesiz Dirâr b. Amr'dır. Onun bu görüşü daha sonra Ehl-i Sünnetçe benimsenmiştir. Makâlât'da onun bu görüşü hakkında şunlar nakledilmektedir: "Dirâr'ın Mu'tezileden ayrılış sebebi, onun şu görüşü idi: Kulun fiilleri yaratılmıştır; bir fiilin iki fâ'ili vardır; onlardan biri fiili yaratır, diğeri de onu kesbeder; fiili yaratan Allah, kesbeden de kuldur. Allah gerçekte kulun fiillerinin fâ'ilidir; insanlar da gerçekte bu fiillerin fâ'ilidir" Bk., Eş'arî, Makâlât., s. 268.

Buna göre kulun tek başına bir fiili meydana getirmesi imkânsızdır. Onun bir fiili kazanması için Allah'ın müdâhalesi gereklidir ki, bu müdâhale, kudreti ve fiili yaratmakla olur; çünkü yukarıda da gördüğümüz gibi, kudret zata ilâve edilmiş bir arazdır ve bu durumuyla sürekli varlığı yoktur.[24] Sürekli varlığı olmayan bir kudret ancak makdûrun hudûsu ile birlikte bulunur; ondan önce gelmez. Fakat kadîm kudretin varlığı sürekli olduğu için, onun kudreti dahilinde olan şeylerin gerçekleşmesine önceliği olduğunu kesinlikle kabul etmek gerekir. Eğer hâdis kudretin makdûruna önceliği olsaydı, kudret dahilinde olan şey, kudretin yok olmasıyla gerçekleşirdi ki, böyle bir şey imkânsızdır.[25] Cüveynî böylece genel olarak Eş'arîlerin benimsediği "istitâ'at"ın fiille birlikte olduğu görüşüne katılmaktadır.

Makdûru, yani gücü dahilinde olan şeyle ilgisi bulunmayan bir kudret düşünülemiyeceğine ve kulun kudreti dahilinde olan şey aynı zamanda Allah'ın da gücü dahilinde olacağına göre, iki kudret aynı anda bir tek makdûra nasıl taallûk eder? Cüveynî'ye göre, kula kudret verilmeden önce kulun kudreti dahilinde olacak şey Allah'ın kudreti dahilindedir. Hal böyle olunca, daha önce Allah'ın kudreti dahilinde olan şeyin, kula kudret verildiği anda da, O'nun kudreti dahilinde olması gerekir.[26] Öyle görünüyor ki, iki kudretin aynı makdûra taallûk etmesinin nedeni, kulun kudretinin yetersiz ve yaratma bakımından makdûru üzerinde etkisiz olmasıdır. Bu nedenle Cüveynî diyor ki, kulun kudretinde olan şeyin zorunlu olarak Allah'ın kudreti dahilinde olduğu sâbit olunca, kulun kudretinde olan her şeyin muhdisi ve yaratıcısı bizzat Allah olur; çünkü kulun, Allah'ın kudretindeki şeyi tek başına yaratması imkânsızdır.[27]

Anlaşılacağı üzere, kulun bir fiilden sorumlu tutulması, o fiili yaratmış olmasıyla değil, o fiili seçip kesbetmiş olmasıyla mümkündür. Dolayısıyla sevâb, cezâ, övülme ve yerilme fiilden ötürü olmayıp, kulun kesbinden ötürüdür.[28]

Kulun, kudreti dahilinde olan şey üzerinde etkisi olmayınca, fiilin

---

24. Cüveynî, el-İrşâd, s. 217. 25. Aynı eser, ss. 218-219.
26. Aynı eser, ss. 189-190.
27. Aynı eser, s. 190.
28. Aynı eser, s. 208.

kulun kendisinden doğduğu da söylenemez. Meselâ, taş, kendisine bir kimse dayandığı anda hareket ederse, bu hareket kulun fiili değildir. Kul burada sadece bir vesiledir; taşı hareket ettiren Allah'tır.(29)

Cüveynî, tevellüd görüşünün akla aykırılığını ve bu görüşün yanlışlığının açık ve seçik bir bilgi ile kavrandığını bir örnekle açıklamaktadır: Bir kimse, attığı ok henüz hedefine ulaşmadan önce ölür ve ok da bir canlıya isâbet ederse, fâ'ilin oku atan olduğunu ileri sürmek(30) saçma bir şeydir; çünkü ölüye katil nispet etmekten daha büyük bir hata olamaz.(31)

---

29. Cüveynî, el-İrşâd, s. 231.
30. Oku fırlatan ve ok, isâbet ettiği kimseyi öldürmeden önce kendisi ölen kimse, gerek Ebû'l-Huzeyl ve gerekse Hayyât tarafından okun isâbet ettiği kişinin ölümünün sebebi sayılır ve bu açıdan sorumludur; çünkü okun hedefine ulaşmasını sağlayan fiil irâdeden sudûr eden ilk fiilin doğurduğu bir fiildir. Bk., Hayyât, el-İntisâr, ss. 60-61; Eş'arî, Makâlât., ss. 387-388.
31. Cüveynî, el-İrşâd, s. 233.

S O N U Ç

İslâmda kelâmcıların ve aynı zamanda filozofların ana hedefi, âlemle Allah veya görülen âlemle görülmeyen âlem arasındaki ilişki sorununu çözmektir. Cüveynî (419-478/1028-1085), bu sorunla ilgilenen Eş'arî kelâmcılarının ünlü temsilcilerinden biridir. O, öğrencisi Gazzâlî'den önceki Eş'ârî kelâmının sistemleşmesinde ve son şeklini almasında büyük çaba göstermiş; mezhebin kurucusu Eş'arî'den Bâkilânî kanalıyla bir ölçüde sistemleşerek ve felsefîleşerek gelen fikirleri olgunlaştırıp derinleştirmek sûretiyle Gazzâlî'ye öncülük etmiş ve çoğu düşüncelerinde onu etkilemiştir. Burada özellikle belirtmemiz gerekir ki, Cüveynî'yi okuduktan sonra Gazzâlî'ye ait pek az şeyin orijinalliğini muhafaza ettiği görülecektir.

Cüveynî'ye göre, âlemle Allah arasındaki ilişki sorunu, ancak bu âlemin kesin bilgisine ulaşmak suretiyle çözümlenebilir; çünkü bu âlemdeki her şey öteki âlemin varlığına işâret etmektedir. Ancak Cüveynî, âlem görüşünde tabiat olayları arasındaki ilişki sorununu çözmek üzere onları derinliğine incelemek yerine özellikle naklî delillerin ortaya koyduğu Allah'ın varlığı ve mutlak kudreti ile ilgili dayanaklar aramaktadır; başka deyişle Allah'ın varlığı ve mutlak kudreti bir ön yargı olarak ortaya konmuş ve her şey buna göre değerlendirilmiştir. Şüphesiz bu, bütün dinî-felsefî sistemlerde izlenmiş olan yoldur ve Cüveynî de tabiatıyla bu yolu izlemektedir.

Bu âlemde mevcut olan şeyler cevher ve araz adı altında iki kategoriye ayrılır. Cevher bir mahalde bulunmayan, fakat yer (hayyiz) işgal eden şeydir. Araz ise varlığı için bir mahalle muhtaçtır. Böylece cevher ve araz âlemin ayrılmaz iki unsuru olarak ortaya konuyor. Cevher, araz için mahal olmakla, onun hulûl ettiği, içinde bulunduğu şey anlamına gelir; araz ise, cevher aynı kaldığı halde, ondaki tüm değişmelerin sebebidir. Şüphesiz cevherin bu anlamı filozoflarınkinden pek farklı değildir. Ancak Cüveynî, onlardan farklı olarak, cismin ne fiilen ne de kuvve halinde sonsuzca bölünmesinin söz konusu olamıyacağı noktasından hareketle, cevherden parçalanmayan ya da bölünemeyen cüzü (atomu) anlar ve cevherle araz arasında, filozofların cevher ve sûretinde olduğu gibi, bir sebeplilik

ilişkisi görmez. Onca varlığı süreksiz ve her an yaratılan araz, yaratıldığı sürece, cevherdeki değişmelerin sebebidir; arazların yaratılması, özellikle hareket, sukûn, birarada olma ve ayrılma'dan ibâret olan kevnlerin (varlık tarzlarının) ve renklerin yaratılması durdurulunca, cevher de yok olur. Sebepliliğin inkârı da işte bu, âlemdeki sürekliliğin inkârı ile yakından ilgilidir.

Cisim iki cevherin birleşmesiyle meydana gelir; başka deyişle cevherlerin cisim olmasının sebebi, te'lîf, yani birleşme arazıdır. Cevher bu araz vasıtasıyla üç boyutluluk, yani cisim olma karakteri kazanır. İki cevherin birleşmesi, bu her iki cevherin de cisim olması için yeterlidir. Burada te'lîf arazının filozofların "cismânî sureti" nin yerine geçtiği görülüyor.

İtibârî bir kavram olan boşluk ya da mekân hareketin zarurî şartı ve ağırlıkları birbirine eşit cevherlerden meydana gelen cisimler arasındaki ağırlık farkının sebebidir. Cüveynî'ye göre, zaman da itibârî bir kavramdır; onu cisimler ya da olaylar arasındaki münasebetlerden elde ederiz.

Cüveynî âlemin sonradan yaratıldığı (hâdis olduğu) fikrine temel olarak arazların, cevherlerdeki değişmelerin ilkesi olmasını ve onlardan yoksun olmasının imkânsızlığını görür. Değişme değişen şeyin bir öncesi bulunduğuna işâret eder. Arazlar değişme ilkesi olarak önceleri olan şeylerdir ve dolayısıyla hâdistir. Cevher ise arazlardan yoksun olamıyacağı için bütün bu değişmelere tâbidir ve başlangıcı olan şeylerden yoksun olmayan şeyin kendisinin de başlangıcı vardır esasına uygun olarak o da hâdistir. İşte bu nedenle cevherle arazlardan ibâret olan bu âlem de sonradan yaratılmıştır.

Cüveynî, arazın cevherdeki değişmelerin sebebi olduğunu söylediği halde, bunu ontolojik bir sebeplilik olarak değil, aklî bir ilişki olarak görmektedir. Sebepliliğin iki şeyin ya da iki olayın yanyana bulunması ve birbirini izlemesinden başka bir anlamı yoktur. Olaylar ve şeyler arasında aklen kavradığımız düzen, âhenk ve mükemmellik, Allah'ın ilminin eseri olan âdetinin bir sonucudur. Allah dilerse bu âdetini değiştirebilir; ancak Allah bu değişikliği yaparken aklen mümkün olanla sınırlıdır; çünkü O, aklen imkânsız olanı gerçekleştiremez.

Gerek âlemin sonradan yaratılmış olması ve gerekse aralarında bir sebeplilik ilişkisi bulunmayan olayların bir âhenk ve düzen içinde yaratılması, Allah'ın varlığına ve O'nun sıfatlarına işâret eder. Âlemle Allah arasındaki bu bağlantıyı Cüveynî 4 noktada topluyor: a) İlmin âlimin âlim olmasına sebep olması gibi sebep bağı, b) Hayatın ilim, kudret, irade v.s. ye şart olması gibi şart bağı, c) Âlimin hakikatının bilgi sahibi olması gibi hakikat bağı, ve d) Yaratma fiilinin Yaratana işâret etmesi gibi delil bağı. Bütün bu ilişkiler hem bu dünyada hem de ötekinde aynı ölçüde geçerlidir; ancak bu âlemdeki her şeyin sonradan yaratılmış; öteki âlemdeki her şeyin ise kadîm olduğunu unutmamak gerekir.

Nitekim Allah'ın sıfatları ve cevherin nitelikleri ile ilgili olarak, bu iki âlem arasında yakın bir benzerlik vardır. Cüveynî bunları her iki âlem için de haller olarak niteliyor ve böylece bir "yüklem" nazariyesi ortaya koyuyor. Haller zatta bulunan ve zata katılan haller olarak ikiye ayrılır. Zatta bulunan hallere Cüveynî, zatî sıfatlar; zata katılan sıfatlara da ma'nevî sıfatlar adını veriyor. Haller konu ile yüklem veya niteleyenle nitelenen arasındaki bir münasebetin hükmü olarak Kant'ın sentetik ve analitik hükümlerini hatırlatmaktadır. Cevherin başlıca zatî sıfatları yer kaplama ve arazları kabul etmedir; Allah'ınkiler ise birlik, kıdem, bekâ v.s. dir. Ma'nevî sıfatlara gelince, bunlar cevherlerde arazların hükümleridir; Allah'ta ise, hayat, ilim, irâde kudret v.s. gibi ma'nâların hükümleridir ve bu nedenle de bu hükümler ma'nevî sıfatlar adını alır. Allah'ın gerek zatî gerekse ma'nevî sıfatları, varlığa tâbi haller olarak, aklın hükümleridir. Bu itibarla zatla sıfatlar arasında ortaya çıkan ayrılık sadece zihinde ortaya çıkan bir ayrılıktır; gerçekte ise böyle bir ayrılık yoktur. Nitekim Cüveynî, hâl nazariyesine dayanarak, sıfatlar ne Allah'ın zatının aynı ne de gayrıdır derken anlatmak istediği büyük bir ihtimalle budur.

Cüveynî varlığı zatla aynı görmekle ne bu âlemde ne de ötekinde sıfatlardan saymamaktadır; dolayısıyla Cüveynî'de zihnen de olsa bir varlık-zat ayırımı yoktur. Allah'ın bütün sıfatları kadîm olan bir zatda bulunduğu için kadîm; bâkî olan bir zatda bulunduğu için bâkîdir. Cüveynî, bekâyı zatî bir sıfat saymakla Bâkilânî dışında öteki Eş'arîlerden ayrılmak

tadır.

Cüveynî âlemin boşlukta ve zaman içinde yaratılmasını, cihetlerin ve anların izâfî olduğunu kabul ettiği içindir ki, diri, âlim, irâde sahibi ve kudretli bir varlığın eseri saymaktadır. Âlemdeki her şey Allah'ın ezel de hür irâdesiyle verdiği karara göre olur; bu nedenle âlemdeki değişmeler Allah'ın bilgisi, irâdesi ve kudretinde bir değişmeyi gerektirmez.

Allah her türlü cismânî ilişkiden soyutlanmıştır. Bu nedenle Cüveynî maddî anlam ifâde eden âyetleri te'vil eder ve Allah'a cisim ya da cisme ilişkin nitelikler isnâd edenleri eleştirir. Özellikle kelâm ve Allah'ın görülmesi üzerinde durur. O kelâmı her türlü ses, kelime ve harflerden soyutlanmış nefsî kelâm anlamına alır. Allah'ın görülmesi ise bu âlemdeki gibi bir takım maddî şartlara bağlı olarak zuhûr etmeyecektir. Öte yandan Allah'ı bu âlemde görmek söz konusu değildir.

Âlemde bulunan her şey Allah'ın ilim, irâde ve kudretinin ortaklaşa eseri olduğunu kabul ederken, bir yandan da kulun sorumluluğunu kurtarmak niyetindedir. Bu nedenle genel olarak Eş'arîlerce benimsenen "kesb" nazariyesine bağlanır. Kulun kudreti ve fiili doğrudan doğruya Allah tarafından yaratılır; kul tarafından ise kesbedilir.

Görülüyor ki, Cüveynî, genel olarak Eş'arî akîdesine sıkı sıkıya bağlı bir kelâmcıdır. Onun diğer Eş'arîlerden ayrıldığı hususlar genellikle küçük ayrıntılarla ilgilidir. Cüveynî'nin değeri, bu akîdeyi sistemleştirmesinde ve Gazzâlî'den önce sebeplilik fikrinin eleştirisinde yatmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Affifi, Ebû'l-Alâ., The Mystical Philosophy of Muhyid Dîn İbn al-Arabî, Lahor 1964.
Affifi, Ebû'l-Alâ., Muhyiddîn b. el-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, çev.: Dr. Mehmet Dağ, Ankara 1975.
Afnan, S., Avicenna, His Life and Works, Londra 1958.
Aristo, Works, neşr.: W. D. Ross, Oxford Un. Press 1926 vd..
Atay, Prof. Dr. Hüseyin., Kur'ân'a Göre İman Esasları, Ankara 1961
Averroes (İbn Rüşd), The Incoherence of the Incoherence (Tahâfut al-Tahâfut), notlarla birlikte ing. çev.: S. van den Bergh, 2 cilt, Oxford Un. Press 1954.
Ayasbeyoğlu, Nevzad., İbn Rüşd'ün Felsefesi, Ankara 1955.
el-Bağdâdî, Abd el-Kâhir., el-Fark beyn el-Firak, Kahire 1328/1910.
el-Bağdâdî, Abd el-Kâhir., Usûl ed-Dîn, İstanbul 1346/1928.
el-Bağdâdî, Ebû'l-Berekât., Kitâb el-Mu'teber, neşr.: Ş. Yaltkaya, Haydarabad 1938-1939.
el-Bâkilânî, el-Kâdî., Kitâb et-Temhîd, neşr.: M. Ebû Rîde-M.M. el-Hudayrî, Kahire 1366/1947.
el-Bâkilânî, el-Kâdî., Kitâb el-İnsâf, neşr.: Kevserî, Kahire 1369/1950.
Bedevî, A., Histoire de la Philosophie en Islam (Les Philosophes Théologiens), Paris 1972.
De Boer, T. J., Atomic Theories (Muhammadan), The Encyclopedia of Religion and Ethics, neşr.: Hastings.
Bouyges, M., Essai de Chronologie des Oeuvres de al-Ghazâlî, neşr.: M. Allard, Beyrut 1959.
Brockelmann, C., Geschichte der Arabischen Literatur, Weimar 1898.
Brockelmann, C., Geschichte der Arabischen Literatur, Supplement I.
Brockelmann, C.,-Gardet, L., al-Djuwainî maddesi, The Encyclopedia of Islam, (New Edition).
Browne, E. G., A Literary History of Persia, Cambridge Un. Press 1964.
Burnet, J., Greek Philosophy, New York 1968.
el-Câhız, Kitâb el-Hayavân, neşr.: M. Hârûn, Kahire 1362/1943.
Cârullah, Zuhdî Hasan., el-Mu'tezile, Kahire 1366/1947.
Curcânî, Şerh el-Mevâkıf, 3 cilt, İstanbul 1311.
Curcânî, et-Ta'rîfât, neşr.: G. Flügel, Leipzig 1845.
Copi, I. M. Introduction to Logic, New York 1961.
el-Cüveynî, İmâm el-Harameyn., eş-Şâmil fî Usûl ed-Dîn, neşr.: A.S. en-Naşşâr, F. B. Avn ve S. Muhtar, İskenderiye 1969.
el-Cüveynî, İmâm el-Harameyn., Kitâb el-İrşâd, neşr.: M.Y. Mûsâ ve Ali Abd el-Mun'im Abd el-Hamîd, Kahire 1950.
el-Cüveynî, İmâm el-Harameyn., Kitâb el-Irchad, fr. çev.: J.-D. Luciani, Paris 1938.
el-Cüveynî, İmâm el-Harameyn., el-Akîdet en-Nizâmiyye, neşr.: Kevserî,

Kahire 1367/1948.
el-Cüveynî, İmâm el-Harameyn., Kitâb el-Luma' fî Kavâ'id Ehl es-Sünne ve'l-Cemâ'a, Textes Apologétiques de Guwainî içinde, neşr. ve fr. çev.: M. Allard, Beyrut 1968.
Çağatay, Prof. Dr. Neşet.,-Çubukçu, Prof.Dr. İ.A., İslâm Mezhepleri Tarihi I, Ankara 1965.
Çelebi, Hasan., Şerh el-Mevâkıf, (Curcânî'nin Şerh el-Mevâkıf'ı kenarında) İstanbul 1311.
Çubukçu, Prof. Dr. İ.A., Gazzâlî ve Şüphecilik, Ankara 1964.
Çubukçu, Prof. Dr. İ.A., Gazzâlî ve Bâtınîlik, Ankara 1964.
Çubukçu, Prof. Dr., İ.A., İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri, Ankara 1971.
el-Esnevî, Cemâl ed-Dîn., Tabakât eş-Şâfi'iyye, Bağdat 1390.
Eş'arî, Ebû'l-Hasan., Makâlât el-İslâmiyyîn, c.I, (Dâr el-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Yayınları), İstanbul 1928.
Eş'arî, Ebû'l-Hasan., Makâlât el-İslâmiyyîn, neşr.: H. Ritter, İstanbul 1929.
Eş'arî, Ebû'l-Hasan., el-İbâne an Usûl ed-Diyâne, Haydarabad 1321.
Eş'arî, Ebû'l-Hasan., Kitâb el-Luma', The Theology of al-Ash'arî içinde, neşr. ve ing. çev.: R. McCarthy, Beyrut 1953.
Eş'arî, Ebû'l-Hasan., Risâle fî İstihsân el-Havz, The Theology of al-Ash'arî içinde, neşr. ve ing. çev.: R. McCarthy, Beyrut 1953.
Fakhry, M., Islamic Occasionalism, Londra 1958.
Frank, R.M., The Metaphysics of Created Being According to Abû'l-Hudhail al-Allâf, İstanbul 1966.
Frank, R.M., al-Ma'nâ: Some Reflections on the The Technical Meanings of the Term in the Kalam and its Use in the Physics of Mu'ammar, Journal for the American Oriental Society içinde, c. LXXXVII, (Temmuz-Eylül 1967).
Gardet. L.,-Anawati, M.-M., Introduction a la Théologie Musulmane, Paris 1948.
Gassendi, P., Syntagma Philosophicum, Opera Omnia, I, Lyon 1658.
Gauthier, L., La Theorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris 1909.
Gauthier, L., Ibn Rochd (Averroès), Paris 1948.
el-Gazzâlî, Ebû Hâmid., Mekâsıd el-Felâsife, Kahire (tarihsiz).
el-Gazzâlî, Tahâfut al-Falâsifah (the Incoherence of the Philosophers), ing. çev.: S. A. Kamali, Lahor 1963.
el-Gazzâlî, Ebû Hâmid., İhyâ' Ulûm ed-Dîn, Kahire 1352.
el-Gazzâlî, Ebû Hâmid., el-İktisâd fî'l-İ'tikâd, neşr.: Prof. Dr. İ.A. Çubukçu-Prof. Dr. H. Atay, Ankara 1962.
el-Gazzâlî, Ebû Hâmid., İtikad'da Orta Yol, türk. çev.: Doç. Dr. Kemâl Işık, Ankara 1971.
el-Gazzâlî, Ebû Hâmid., el-Munkiz min ed-Dâlâl, neşr.: Cemil Saliba-K.

Ayyâd, Şam 1358/1939.
el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, Dalâletten Kurtuluş, çev.: Hilmi Güngör, Ankara 1960.
el-Gazzâlî, Ebû Hâmid., el-Kıstâs el-Mustakîm, neşr.: el-Kabbanî, Kahire 1318/1910.
el-Gazzâlî, Ebû Hâmid., Faysal et-Tefrika, Kahire 1325.
Gilson, E., Being and Some Philosophers, Toronto 1961.
Goldziher, I., Streitschrift des Gazâlî die Bâtinja-Sekte, Leyden 1916.
el-Gurâbî, Ali Mustafa., Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, Kahire 1349/1949.
el-Gurâbî, Ali Mustafa., el-Firak el-İslâmiyye, Kahire 1948.
Günaltay, M. Şemsettin., Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi, Dâr el-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, sene I, sayı 1, (Kasım 1925).
el-Halebî, İbrâhîm b. Mustafa., el-Luma' fî Tahkîk Mebâhis el-Vucûd ve'l-Hudûs ve'l-Kader ve Ef'âl el-İbâd, neşr.: el-Kevserî, Kahire 1358/1939.
el-Hayyât, Ebû'l-Hüseyn., Kitâb el-İntisâr, neşr. ve fr. çev.: A.N. Nader, Beyrut 1957.
Horovits, S., Ueber dem Einfluss der Greichischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam, Breslau 1909.
Horten, M., Die Lehre vom Kumûn bei Nazzâm, Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft içinde, (1909).
Hourani, G.F., Islamic Rationalism, Oxford 1971.
İbn Asâkir, Tebyîn Kezib el-Müfterî, neşr.: Kudsî, Şam 1347.
İbn el-Esîr, el-Kâmil, Kahire 1348.
İbn el-Esîr, el-Lübâb fî'l-Ensâb, Kahire 1357.
İbn Haldûn, Mukaddime, türk. çev.: Z.K. Ugan, c. II, Ankara 1954.
İbn Haldûn, Mukaddime, türk. çev.: Z.K. Ugan, c. III, İstanbul 1957.
İbn Hallikân, Vefeyât el-A'yân, neşr.: M. Abd el-Hamîd, Kahire 1367/1948.
İbn Hazm, Kitâb el-Fisal, Kahire, 1347/1928.
İbn el-İmâd, Şezerât ez-Zeheb, Kahire 1350.
İbn Meymûn, Delâlet el-Hâ'irîn, neşr.: Prof. Dr. H. Atay, Ankara 1975.
İbn el-Murtazâ, Kitâb el-Münye ve'l-Emel, neşr.: T.W. Arnold, Haydarabad 1316/1902.
İbn Rüşd, Tehâfüt et-Tehâfüt, neşr.: M. Bouyges, Beyrut 1930.
İbn Rüşd, Fasl el-Makâl, neşr.: G.F. Hourani, Leyden 1959.
İbn Sînâ, Kitâb eş-Şifâ', Tahran 1303/1886.
İbn Sînâ, Kitâb eş-Şifâ', İlâhiyyât I, neşr.: G. C. Anawati-Sa'îd Zâyid, Kahire 1380/1960.
İbn Sînâ, Kitâb eş-Şifâ, İlâhiyyât II, neşr.: M.Y. Mûsâ-S. Dünyâ-Sa'îd Zâyid, Kahire 1380/1960.
İbn Sînâ, Kitâb en-Necât, neşr.: Kürdî, Mısır 1331.
İbn Sînâ, el-İşârât ve't-Tenbîhât, neşr.: Forget, Leyden 1892.
İbn Sînâ, Risâle fî'l-Hudûd, Tis'a Resâ'il içinde, İstanbul 1298.
İcî, Abd el-Kerîm., Mevâkıf, (Şerh el-Mevâkıf içinde), 3 cilt, İstanbul 1311.

İbn Uzbe, er-Ravdat el-Behiyye, Haydarabad 1322.
el-İsferâ'yînî, Ebû Muzaffer., et-Tabsîr fî'd-Dîn, neşr.: Kevserî, Kahire 1359/1940.
İzmirli, İ. Hakkı., İmâm el-Harameyn Ebû'l-Me'âlî el-Cüveynî, Dâr el-Fünûn İlâhiyat Fak. Mecmuası, sene 2, sayı 9, Ağustos 1928.
Jacobi, H., Atomic Theories (Indian), The Encyclopedia of Religion and Ethics, neşr.: Hastings.
Joseph, H.W.B., An Introduction to Logic, Oxford Un. Press 1967.
Kafesoğlu, İ., Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953.
Kant, I., Critique of Pure Reason, ing. çev.: N.K. Smith, Londra 1964.
el-Kindî, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye, Neşr.: M. Ebû Rîde, 2 cilt, Kahire 1950, 1953.
Küyel (Türker), Prof. Dr. Mübahat., Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Ankara 1956.
Macdonald, D.B., Continuous Re-creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology, Isis, c. IX, 1925.
el-Malatî, Ebû'l-Hüseyn., Kitâb et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehl el-Ehvâ ve'l-Bid'a, Kahire, 1369/1949.
Massignon, L., Le Christ dans les Evangiles selon Ghazalî, Revue des Etudes Islamiques, c. IV, 1932.
Massignon, L., Time in Islamic Thought, Man and Time içinde, (Papers from the Eranos Yearbooks), neşr.: J. Campbell, Londra 1958.
el-Maturîdî, Ebû Mansûr., Kitâb et-Tevhîd, neşr.: A. Huleyf, Beyrut 1970.
McCarthy, R., The Theology of al-Ash'arî, Beyrut 1953.
el-Merzûkî, Kitâb el-Ezmine ve'l-Emkine, 2 cilt, Haydarabad 1322.
el-Mes'ûdî, Murûc ez-Zeheb, neşr. ve fr. çev.: C. Barbier de Maynard-A. Pavet de Couteille, Paris 1861-1877.
Nader, A.N., Le Système Philosophique des Mu'tazila, (Premiers Penseurs de l'Islam), Beyrut 1956.
Nasr, S.H., An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Cambridge-Mass. 1964.
Nicholson, R.A., A literary History of the Arabs, Cambridge Un. Press 1966.
en-Nîsâbûrî, Ebû Reşîd., Kitâb el-Mesâ'il, neşr.: A. Biram, Berlin 1902.
Pines, S., Mezheb ez-Zerre inde'l-Müslimîne, ar. çev.: M. Ebû Rîde, Kahire 1365/1946.
Pines, S., Etudes sur Awhad al-Zamân Abû'l-Barakât el-Baghdâdî, Revue des Etudes Juives içinde, c. III, no. 1-2, (Ocak-Haziran 1938).
Proclus, Elements of Theology, neşr. ve ing. çev.: E.R. Dodds, Oxford Un. Press 1963.
Rahman, F., Essence and Existence in Avicenna, Medieval and Renaissance Studies içinde, c. IV, 1958.
er-Râzî, Ebû Bekr Zekeriyâ., Opera Philosophica, neşr.: P. Kraus, Kahire

1939.
er-Râzî, Fahr ed-Dîn., el-Mebâhis el-Maşrikiyye, Haydarabad 1343.
er-Râzî, Fahr ed-Dîn., Kitâb el-Muhassal, Kahire 1323.
er-Râzî, Fahr ed-Dîn., Kitâb el-Erba'în, Haydarabad 1353.
Rîde, M. Ebû., İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm, Kahire 1365/1946.
Ross, D., Aristotle, Londra 1966.
Subkî, Tabakât eş-Şâfi'iyyet el-Kübrâ, Kahire 1324/1906.
Şehristânî, Nihâyet el-İkdâm, neşr.: A. Guillaume, Londra 1934.
Şehristânî, Kitâb el-Milel ve'n-Nihal, neşr.: F. Bedrân, 2 cilt, Kahire 1370, 1375/1951, 1955.
Şîrâzî, Sadruddîn., el-Esfâr el-Erba'a, Tahran 1282.
Tritton, A.S., Muslim Theology, Londra 1947.
et-Tûsî, Nasîr ed-Dîn., Telhîs el-Muhassal, (Kitâb el-Muhassal içinde), Kahire 1323.
Watt, W.M., Free Will and Predestination in Early Islam, Londra 1948.
Watt, W.M., Islamic Philosophy and Theology, Islamic Surveys, Edinburgh 1964.
Watt, W.M., The Faith and Practice of al-Ghazâlî, Lahor 1963.
Wolfson, H.A., Crescas' Critique of Aristotle, Camb.-Mass. 1929.
Wolfson, H. A., Mu'ammar's Theory of Ma'nâ, Arabic and Islamic Studies in Honour of Hamilton A.R. Gibb içinde, neşr.: G. Makdisi, Leyden 1965.

ÖZET

(İmâm el-Harameyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü)

Eş'arîliğin en büyük temsilcilerinden biri olan Cüveynî, Eş'arî akîdesine sıkı sıkıya bağlı bir kelâmcı olarak, bu akîdenin temellendirilmesinde, sonunda sebeplilik fikrinin inkârına yol açacak ve Allah'ın mutlak etkinliğini tesis edecek olan süreksiz bir âlem görüşü ortaya koyar. Âlemi meydana getiren iki önemli unsur, atom anlamında kullanılan cevherle değişme ilkesi olan arazdır. Bu iki unsur birbirinden ayrı olamaz. İşte bu nedenledir ki, biz, arazlarda sonradan olmaya işâret eden değişmelerden cevherlerin ve nihâyet âlemin sonradan olduğu sonucuna varabiliriz.

Atomlar ve her atoma tekâbül eden arazlarla atom arasında ontolojik bir sebep eser münasebetinden söz edilemez; aradaki ilişki sadece aklen tespit edilen bir ilişkidir; ne araz cevheri ne de cevher arazı meydana getirebilir. Hepsi mutlak kudret sahibi olan Allah'ın eseridir. Allah, hakikatları bakımından süreksiz olan arazları cevherde her an yarattığı için cevher süreklidir (bâkidir); başka deyişle onun sürekliliği gerçek değil, mecâzîdir.

Sıfatlar açısından bu âlemle öteki arasında yakın bir benzerlik vardır. Cüveynî'ye göre, her iki alemde de bu sıfatlara hâl adı verilir. Sıfat varolan şey hakkında bir hükmün ifâdesidir ki, işte bu hüküm hâl adını alır. Hâller de zâtta bulunan ve zata eklenen olmak üzere iki grupta toplanır. Birinciler zâtî sıfatları, ikinciler de bir sebebe, bir ma'nâ'ya bağlı oldukları için ma'nevî sıfatlar adını alır. Aynı ilişki, bu âlemde cevherde ve cevherle araz arasında bulunur. Allah'ın sıfatları, cevherinkinden farklı olarak, zatı gibi öncesizdir (kadîmdir).

Aralarında bir sebeplilik bağı olmamakla birlikte, bir düzen ve âhenk gösteren bu âlemdeki olaylar, onların diri, bilgili, irâdeli ve kudretli bir varlık tarafından yaratıldığına işâret eder. Bizim birbirinin sebebi gibi gördüğümüz birbirini izleyen olaylar, Allah'ın âdetinin tezâhürüdür. Allah dilerse bu âdetini değiştirip, mucize dediğimiz olayları meydana getirebilir. Ancak Allah'ın kudreti mümkün olan şeylerle sınırlıdır.

Tek yaratıcı Allah olduğu için, kulun bir fiili yaratmasından değil, kesbinden (kazanmasından) söz edilebilir. Kulda kudreti ve onun fiilini yaratan Allah'tır; kul sadece onları kazanır.

Dr. Mehmet Dağ'ın Bilimsel Araştırma ve Yayımları:

Kitap ve Makaleler:

1. The Philosophy of Abû'l-Barakât al-Baghdâdî with special reference to His Concept of Time, Doktora Tezi.
2. İslâm Eğitim Tarihi I, Hıfzırrahman R. Öymen'le birlikte, M.E.B. Yayınları, Ankara 1974.
3. İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü, A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, c. XIX, Ankara 1973.
4. Yunan ve İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler, İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, c. II, Ankara 1975.

Çeviriler:

Affifi, Muhyiddîn b. el-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, Ankara 1975.

M. Fevzi en-Naccar, Fârâbî'nin Siyâsî Felsefesi ve Şi'îlik, A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, c. XX, Ankara 1974.

C. Cahen, Selçuklu Devri Tarih Yazıcılığı, Dr. İ. Kayaoğlu ile birlikte, A.Ü. İlâhiyat Fakültesi, İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi II, Ankara 1975.

HAL TERCÜMESİ

Dr. Mehmet Dağ, 1943 yılında Adıyaman'da doğdu. İlk, Orta ve Lise öğrenimini Adana'da tamamladıktan sonra, 1961-1962 ders yılında A.Ü. İlâhiyat Fakültesine girdi ve 1964-1965 ders yılı sonunda bu fakülteden mezun oldu. Şubat 1966 tarihine kadar Adana İmam Hatip Okulu meslek dersleri öğretmenliği yaptı. Aynı yıl Millî Eğitim Bakanlığının doktora bursunu kazanarak İngiltere'ye gitti. Durham Üniversitesinde "The Philosophy of Abû'l-Barakât al-Baghdâdî with special reference to His Concept of Time" konulu tezini tamamlayarak 1970 yılında Türkiye'ye döndü. 1972 yılına kadar Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü, İslâm Felsefesi ve Mantık öğretmenliğinde bulundu. Mart 1972 tarihinde A.Ü. İlâhiyat Fakültesi, Kelâm kürsüsünde asistanlığa başladır. Halen aynı görevde bulunmaktadır.